J. Auer

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo IV/1

Johann Auer

Jesucristo hijo de Dios e hijo de María

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por
JOHANN AUER

Tomo IV/1

JESUCRISTO
HIJO DE DIOS E HIJO DE MARÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

JOHANN AUER

JESUCRISTO
HIJO DE DIOS E HIJO DE MARÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
J. AUER, *Jesus Christus, Gottes und Mariä «Sohn»*
tomo IV/1 de la obra *Kleine Katholische Dogmatik,*
Friedrich Pustet, Ratisbona 1986

IMPRÍMASE: Barcelona, 8 de julio de 1988
JAUME TRASERRA, vicario general

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0984-4 (tomo IV/1, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-1644-2 (tomo IV/1)

DEPÓSITO LEGAL: B. 20 281-1989

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A los cristianos
que buscan una comprensión
más profunda del
mysterium Christi
en el misterio
de la persona
de Jesús.

ÍNDICE

ABREVIATURAS

Androutsos	*Dogmática de la Iglesia oriental ortodoxa,* Atenas [2]1956 (en griego).
AT	Antiguo Testamento.
Baraúna Eccl.	G. Baraúna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des II. Vat. Konzils,* 2 vols., Friburgo de Brisg. 1966 (trad. cast., *La Iglesia del concilio Vaticano II*, 2 vols., J. Flors, Barcelona 1966).
Barth, KD	Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zollikon-Zurich 1932ss.
BFS	Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, Quaracchi, Florencia 1903ss.
BGPTh	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, dir. por Bäumcker-Grabmann-Schmaus.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (Bauer), 2 vols., Graz [3]1967 (trad. cast., *Diccionario de teología bíblica,* Barcelona 1967).
Cat	*Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain,* dir. por G. Jaquement, París 1948ss.
Conc	«Concilium», Revista intern. de teología. Ed. alem: Einsiedeln-Maguncia 1965ss; ed. cast.: Madrid.
CTD	J. Auer (dir.), *Curso de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona-Friburgo de Brisg.-Roma [31]1957.

DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* 15 vols., París 1924-1953.
DB	H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona [9]1987.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* París 1928ss.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* París 1912ss.
DS	H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona-Friburgo de Brisg.-Roma [32]1964, [33]1965, [34]1967, [36]1976.
DSAM	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* París 1932ss.
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique,* 15 vols., 2 vols. suplem., París 1903-1950.
DV	Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum,* en Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones,* Madrid 1965, p. 124-147 (texto latino y castellano).
Dz	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [3]1963 (versión castellana del D).
EC	*Enciclopedia Cattolica,* 12 vols., Città del Vaticano 1949-1961.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 vols., Gotinga 1956-1961.
EP	M.J. Rouet de Jorunel, *Enchiridion patristicum,* Barcelona-Friburgo-Roma [14]1969.
Funk	F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae I,* Paderborn 1905 (reimpr.: Turín 1970).
Gd	«Gottesdienst» (boletín informativo publicado por los institutos de liturgia de Alemania Federal, Austria y Suiza) Friburgo de Br. 1967ss.
GnkKR	*Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts,* bajo la dir. de J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Ratisbona 1979.
Hampe, Aut.	J.C. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche,* 3 vols., Munich 1967.
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* bajo la dirección de M. Schmaus, J.R. Geiselmann, A. Grillmeier, S. Scheffczyk, Friburgo Brisg. 1951ss.
Hefele	*Conciliengeschichte,* de C.J. Hefele, J. Card.

	Hergenröther, 9 vols., Friburgo de Brisg. [2]1873-1890.
HerKorr	«Herder Korrespondenz», Friburgo de Brisg. 1946ss.
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie* I-IV, Friburgo de Brisg. 1964-1969.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe,* dir. por H. Fries, 2 vols., [3]1962-1963 (trad. cast., *Conceptos fundamentales de la teología,* 3 vols., Madrid [2]1979).
HThK	Herders theologischer Kommentar zum NT, Friburgo de Brisg. 1953ss.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie,* bajo la dir. de J. Ritter, Darmstadt 1971ss.
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift», Colonia 1972ss.
KlP	*Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike,* Stuttgart 1964ss.
LCI	*Lexikon der christlichen Ikonographie,* Friburgo de Brisg. 1968ss.
Léon-Dufour	X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona [14]1988.
LMA	*Lexikon des Mittelalters,* Munich-Zurich 1980ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., Friburgo de Brisg. [2]1957-1965.
Mansi	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* ed. J.D. Mansi, reimpr. y continuada por J.B. Martin en 60 vols., París 1899-1927.
Meyer K	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* iniciado por H.A.W. Meyer, Gotinga 1832ss.
Mirbt-Aland	*Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I,* Tubinga 1967.
MS	*Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik,* Einsiedeln-Colonia 1965-1976, 5 vols. (trad. cast., *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación,* 5 vols., Cristiandad, Madrid 1975).
NCE	*New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York 1967.
NT	Nuevo Testamento.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* bajo la dir. de Th. Klausen, Stuttgart 1950ss.

RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 7 vols., Tubinga ³1957-1965.
RNT	Regensburger Neues Testament, fundado por A. Wikenhauser y O. Kuss, dir. por J. Eckert y O. Knoch, Ratisbona 1938ss (trad. cast., Comentario de Ratisbona al NT, 9 vols., Herder, Barcelona 1966ss).
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967ss.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965ss.
SM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica,* 6 vols., Barcelona ³1982.
StL	*Staatslexikon, Recht - Wirtschaft - Gesellschaft,* 8 vols., Friburgo de Brisg. ⁶1957-1963; 3 vols. complem. (9-11) 1969-1970.
ThG	«Theologie der Gegenwart», Bergen-Enkheim 1960ss.
ThW	G. Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum NT,* 10 vols., Stuttgart 1933ss.
ThWAT	*Theologisches Wörterbuch zum AT,* bajo la dir. de G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart 1973ss.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie,* Berlín 1977ss (8 vols. hasta la fecha).
Trempela	P.N. Trempela, *Dogmática de la Iglesia católica ortodoxa,* 3 vols., Atenas 1959-1961 (en griego).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlín 1882ss.
UB	Urban Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, Stuttgart 1952ss.
II VK	Das Zweite Vatikanische Konzil, *Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen,* como suplem. a LThK, 3 vols., Friburgo de Brisg. 1966-1968 (texto latino y alemán).
WA	Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 1883ss.
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt 1956ss.
WuW	«Wissenschaft und Weisheit», Mönchengladbach 1934ss.

PRÓLOGO

1. *La cuestión del director.* Para el *Curso de teología dogmática* (CTD) se habían previsto originariamente ocho tomos, que más tarde pasaron a ser nueve, cada uno de los cuales sería publicado bajo la responsabilidad exclusiva de uno de los dos directores, o de los dos a la vez con la adecuada distribución previa del temario. El nombramiento del profesor Joseph Ratzinger para arzobispo (y cardenal) de la archidiócesis de Munich-Freising en 1977 –inmediatamente después de que apareciese su *Escatología* (CTD IX)– ya no le dejó tiempo para la preparación de otros tomos. Su designación para prefecto de la Congregación de la Fe en la curia pontificia de Roma, en 1982, hace que ya no parezca oportuna su colaboración en esta obra teológica, en interés de la clara distinción católica entre magisterio eclesiástico y cometido de la teología científica. Ciertamente que el «común denominador» de ambas instituciones de la Iglesia de Cristo no puede pasarse por alto, y que no es otro que el «encargo misionero y pastoral» de Cristo (Mt 28,19s) a su Iglesia que vive en este mundo. Pero en el cumplimiento de ese encargo las tensiones permanentes y necesarias entre ministerio y carisma –es decir, entre la identidad de la verdad otorgada en Cristo y el proceso vivo de la tradición en la corriente viva de nuestra historia humana–, así como entre la entrega creyente del cristiano (Gál 2,19s) a la revelación y la Iglesia y la acción y el esfuerzo humanos al servicio de la humanidad y del mundo (Flp 2,12s), todas esas tensiones persisten en definitiva y de modo real, «sin mezcla ni separación», en el seno de la Iglesia.

Los tomos que aún faltan (IV: Cristología, y I: Introducción), así como las reediciones de los ya aparecidos tendrán como director exclusivo a J. Auer.

2. *Sobre el conjunto de la obra.* El CTD está concebido como un manual breve para teólogos y seglares interesados en el tema. Quien está acostumbrado a hacer el curso completo de dogmática sabe que no es posible elaborar cada uno de los tratados con la amplitud de conocimientos que conllevan las obras hechas por numerosos colaboradores, como es, por ejemplo, *Mysterium salutis.* En cambio, un manual breve, con su selección y sistematización interna, puede aclarar muchas cosas que tal vez no expresa con la misma claridad una obra colectiva realizada por numerosos colaboradores.

Personalmente me decidí a publicar este manual porque creo que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer una base para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y sobre todo ofrecer una base para el diálogo teológico, que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

Este *Curso* pretende prestar especial atención a cuatro aspectos, que hoy parecen importantes para la teología dogmática:

1) El fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Esos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en las mismas.

2) La historia de cada una de esas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3) La sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada una de esas partes debe mantenerse y hacerse resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la enseñanza de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo de

varios cursos escolares, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

4) La explicación de las afirmaciones bíblicas mediante una «filosofía cristiana», en la que la teología eclesiástica ha trabajado desde el principio (Orígenes, Agustín) y a la que no puede renunciar. Ya las mismas afirmaciones de la Escritura, al menos las cartas, aunque también Juan, contienen elementos filosóficos, y los grandes sistemas antiguos del platonismo-neoplatonismo (en Agustín), del estoicismo (en Ambrosio) y del aristotelismo (en la edad media desde Alberto Magno y Tomás de Aquino) experimentaron una importante corrección y desarrollo, gracias a la visión del mundo y del hombre, por parte de los pensadores cristianos; este último aspecto también es importante para nuestro tiempo, que debe continuarlo, sin caer en la visión alicorta de la edad moderna, que o bien separa la fe del conocimiento en forma que no corresponde a la realidad (Descartes, Kant), o no tiene en cuenta la necesaria distinción entre fe y conocimiento en aras de una concepción unitaria o panteísta del ser (Schelling, Hegel, Fichte), diluyendo el «pensamiento ontológico» (metafísica), decisivo para cualquier filosofía cristiana, en una «dialéctica mental» que desfigura el verdadero ser. En la teología de nuestro tiempo me parece que el problema filosófico más importante es la «concepción de la persona»; ella sustenta y condiciona por igual la doctrina de Dios (uno y trino), de Cristo y del hombre.

Espero, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones y meditaciones teológicas y religiosas a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo

han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado y deben insertarse en la historia grande de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología en cuanto reflexión sobre la doctrina de la Iglesia participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello, la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio, que siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

3. *Sobre este tomo.* Con la aparición de tomo sobre *La Iglesia* (VIII, 1983; trad. cast., 1985) han terminado las reflexiones sobre la «realidad sacramental» (gracia – sacramentos – Iglesia) como forma fundamental de nuestro «mundo» en sentido cristiano; ahora son las ideas que fundamentan esa «realidad sacramental» en Jesucrito (Dios uno y trino – creación – encarnación del *Logos*) las que han de encontrar su culminación. La masa de la bibliografía que fue necesario consultar, así como mi avanzada edad, exigieron un año largo de trabajo para la preparación del manuscrito, a la vez que impusieron la división en dos volúmenes del tomo IV: IV/1 Cristología; IV/2 Soteriología y Mariología. (El tomo IV/2 está en preparación.)

En este tomo me propuse exponer algo de las riquezas de los ensayos teológicos que hoy se hacen sobre el «misterio de Cristo» y presentar la permanente identidad de la fe eclesiástica (en su teología) desde los comienzos hasta nuestros días. En el curso de las investigaciones se me hizo cada vez más patente el valioso fundamento que la aportación de la cristología de santo Tomás de Aquino ofrece en su *Summa* tanto para el tratamiento eclesiástico-creyente como teológico-crítico del tema. En efecto, ayudado y estimulado por la antropología y metafísica aristotélicas, Tomás de Aquino aportó nuevas clarificaciones al misterio cristológico, que en el concilio de Calcedonia todavía se había formulado con las afirmaciones de «verdadero Dios y verdadero hombre», y ello mediante una reflexión más profunda sobre los conceptos (y

realidades) metafísicos de «naturaleza, espíritu, alma y persona». Las explicaciones aquí ofrecidas intentan desarrollar esos nuevos planteamientos del Aquinatense.

Por ello he dedicado el tomo IV/1 a todos aquellos que, por el mismo camino (a través sobre todo del concepto cristiano de persona), intentarán aportar nueva luz al misterio cristiano de Cristo. La palabra «Hijo», que aparece dos veces en el título del tomo, tiene por supuesto en su referencia a Dios un sentido totalmente distinto que en su referencia a María.

Una vez más, yo no podría sacar a luz este tomo sin haber expresado mi especial gratitud a los colaboradores de la editorial Friedrich Pustet por su esmerada preparación del manuscrito para la imprenta, a la Sra. Inge Degenhardt por el concienzudo mecanografiado del mismo, y al párroco Wilhelm Bunz por la lectura de galeradas y la preparación del índice.

Ratisbona, Navidad de 1984 Johann Auer

INTRODUCCIÓN

La cristología en el sistema dogmático

1. En el conjunto de la teología dogmática católica, que trata de comprender y expresar humanamente las realidades salvíficas de la revelación como verdades salvíficas (con una comprensión que se renueva en cada época) y de sistematizar la acción misteriosa de Dios en la historia de los hombres de acuerdo con las leyes de una lógica objetiva, la doctrina de Cristo, su persona y su obra, ocupa justamente el *centro del sistema.* Y ese «ser centro» tiene un sentido doble: un sentido de orden y un sentido objetivo.

Eso quiere decir ante todo que, para poder hablar de Cristo con alguna inteligencia, es necesario un cierto conocimiento previo de determinadas verdades teológicas: de los misterios, que para nuestra fe se expresan en las verdades «de Dios uno y trino, del acto creador de Dios y de mundo creado, del pecado y del mal que éste ha acarreado al mundo». Quien desea entender y decir algo de Cristo según la comprensión de nuestro tiempo tiene que estar familiarizado de alguna manera con los problemas teológicos anejos a las verdades de fe mentadas.

Pero esa posición central de la cristología en el sistema dogmático exige de quien pretende elaborar una cristología teológica que al menos esté dispuesto o que en la práctica ya se haya ocupado de aceptar las realidades que en el sistema dogmático se siguen de tal cristología y de configurar su existencia de acuerdo con las mismas. Son las realidades de la «Iglesia, la gracia y el sacramento», y las realidades que aún han de cumplirse, que se esperan y

están prometidas para dar una nueva forma a este mundo que hasta el final está bajo la ley del pecado, y que en su conjunto habrá de someterse al creador, al Dios santo, para que sólo Dios lo sea «todo en todos» (1Cor 15,28).

Mas tal comprensión del «ser centro» de la cristología dentro del sistema dogmático apunta ya a la comprensión segunda, al sentido objetivo de esa realidad de fe: Cristo es «centro» en el alcance único no sólo de que desde su persona y obra han de entenderse todos los tratados siguientes, sino también en cuanto que los tratados anteriores sobre el pecado y la creación y sobre Dios mismo sólo por él pueden alcanzar una comprensión «cristiana» y, por ende, conforme a la revelación. Para la doctrina de Dios eso quedó claro y se dejó sentir desde los primeros tiempos de la teología en la configuración de la doctrina trinitaria conectada a la cristología. Por lo que se refiere a la doctrina de la creación, del pecado, la gracia y los sacramentos, ese hecho sólo se ha entendido y valorado adecuadamente en la época moderna. En su obra *Los misterios del cristianismo* (Herder, Barcelona [4]1965, p. 455) M. Scheeben compendia así esta verdad: «Como el sol en el centro de los planetas, hállase Cristo en medio de las criaturas como corazón de la creación, del cual derrámase luz, vida y movimiento a todos los miembros de la misma, y hacia el cual gravitan todos, a fin de que en él y mediante él descansen en Dios..., para dar en él y mediante él a Dios la gloria que él exige de su creación.»

2. Con esta peculiar posición de la cristología en el sistema de la teología dogmática enlaza también el problema metodológico, que desde el comienzo ha tenido en tensión a la cristología dogmática: la cuestión de si la obra de Cristo (la soteriología) ha de explicarse desde su persona, o si la persona de Cristo (cristología) ha de entenderse desde la obra de Cristo. Tampoco esta dualidad de cristología y soteriología puede entenderse únicamente en un sentido de orden y de acuerdo con el axioma filosófico de *agere sequitur esse,* el obrar sigue al ser. Como lo demuestra ya la formación de las doctrinas cristológicas de los siglos II-V, para la cristología hay que establecer como requisito previo una

cierta inteligencia del problema de la redención, como para la doctrina de Dios ha de preceder un cierto conocimiento de la cristología. Así como es precisa una distinción entre conocer y entender, y sin embargo en el proceso cognitivo forman esencialmente un todo y la relación causa-efecto entre ambos actúa siempre dialécticamente de acuerdo con el objeto de la investigación, también la doctrina de la persona y de la obra de Cristo pertenece a la cristología en esa comprensión plena; y ciertamente que sólo hará justicia a la concepción católica actual de la redención, tal como se ha desarrollado en el curso de la historia de la teología, quien previamente haya conseguido la adecuada comprensión de la persona de Cristo. Por el contrario, para la doctrina reformada Martin Kähler establece el «canon» de que «toda cristología tiene que ser una soteriología» (*Die Wissenschaft der christlichen Lehre,* 1966, p. 339). De acuerdo con ello, también aquí habrá de tratarse la cristología antes que la soteriología.

3. El estudio de la mariología dentro del tratado cristológico, parte en las cuestiones especiales y parte como un capítulo final específico, tiene su razón de ser en la singular conexión que ya las mismas historias de la infancia en los Evangelios establecen al referir la concepción virginal del niño Jesús por parte de su madre María; con lo cual en la mente de los evangelistas se pretende decir algo sobre la persona misma de Jesús. Asimismo la mariología estuvo desde el comienzo condicionada por la cristología, como también había de ser justamente en la predicación misionera de la Iglesia una introducción a la recta comprensión del Dios-hombre, Jesucristo. De ello se tratará en el lugar adecuado.

4. De todo lo dicho se deriva, en primer término, la división de este tratado dogmático del tomo IV en sus tres partes:

Parte I: Cristología, o doctrina sobre la persona de Cristo (IV/1).

Parte II: Soteriología, o doctrina sobre la obra redentora de Cristo (IV/2).

Parte III: Mariología, o doctrina sobre la madre virginal de Jesús en el misterio de Cristo y de la Iglesia (IV/2).

PARTE PRIMERA

CRISTOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

Manuales de teología dogmática

1. *Católicos:* M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols., Friburgo de Brisg. 1873-1898; F. Diekamp-J. Jüssen, *Katholische Dogmatik,* 2 vols., Münster [11/12]1959; J. Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik,* vol. 2, Paderborn [10]1956; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* vol. 2, 2.ª parte, Munich [5]1955 (trad. cast., *Teología dogmática* III, Rialp, Madrid 1962); MS III, 1, Einsiedeln 1970; ídem III, 2, Einsiedeln 1969 (trad. cast. con el mismo título: Cristiandad, Madrid 1975).

2. *Evangélicos:* K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zollikon-Zurich 1945ss; E. Brunner, *Dogmatik* II, Zurich 1946; H. Thielicke, *Der evangelische Glaube* II, Tubinga [3]1973.

3. *Artículos de diccionario:* LThK (J. Höfer-K. Rahner, dirs.), Friburgo de Brisg. 1957-1965; RGG (K. Galling, dir.), Tubinga [3]1957-1965; HThG (H. Fries, dir.), Munich 1962.

4. *Estudios monográficos:* A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie,* en J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln 1957, 265-299; H. Bouesse-J.-J. Latour (dirs.), *Problèmes actuels de Christologie,* Brujas 1965; G. Oggioni, *Il mistero della redenzione,* en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II, Milán 1957, 237-343; K. Adam, *Cristo, nuestro hermano,* Barcelona [7]1979; ídem, *Jesucristo,* Barcelona [8]1985; ídem, *El Cristo de nuestra fe,* Barcelona [4]1972; R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi,* Würzburgo [12]1961; J. Guitton, *Jesus und wir Menschen des 20. Jahrhunderts,* Graz 1961; W. Künneth (ev.), *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz,* Hamburgo 1962; J. Daniélou, *Wege zu Christus,* Maguncia 1962; R.L. Bruckberger, *Die Geschichte Jesu Christi,* Munich 1965; M. Schmaus, *Meditationen über Christus und der Laie nach dem Konzil,* Ratisbona 1967; Y. Congar, *Jesus Christus, unser Mittler - und der Herr,* Stuttgart 1967; W. Kasper, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974; A. Schilson-W. Kasper, *Christologie im Praesens,* Friburgo de Brisg. 1974; H. Wolff, *Jesus der Mann! Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht,* Stuttgart (Radius V) 1975; Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des*

Glaubens, Maguncia 1976; *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*, Friburgo de Brisg. 1976 (colaboraciones de B. Casper, E. de Guerenu, K. Hemmerle, P. Hünermann, K. Lehmann, R. Pesch, H. Riedlinger, Th. Schulz, M. Theunissen); H. Dembrowski (ev.), *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976; H.G. Pöhlmann (ev.), *Wer war Jesus von Nazareth?* (GTB 109), Gütersloh 1976, 1981; J. Sauer (dir.) *Wer ist Jesus Christus?*, Friburgo de Brisg. 1977 (colaboraciones de H.U. v. Balthasar, E. Biser, W. Kasper, H. Riedlinger, A. Vögtle, B. Welte).

El cometido esencial de la *cristología* como «la doctrina sobre la persona de Jesucristo» es la exposición de las verdades que ya aparecen en la Escritura a través de numerosas afirmaciones, que han de explicarse desde el AT (hijo de Dios e hijo del hombre; *doulos* y *kyrios, logos* y *sarx*), y que se han desarrollado en la teología como doctrina de las «dos naturalezas en Cristo». La teología de la Iglesia y sus definiciones oficiales han establecido y fijado esas verdades de las dos naturalezas en Cristo y de la unión de ambas naturalezas en una única persona. La doctrina eclesiástica así configurada debe y puede encontrar su explicación y confirmación en las reflexiones teológicas sobre las necesarias consecuencias que de tales enseñanzas se siguen, sobre todo para la naturaleza humana de Cristo.

Pero antes de que discutamos aquí todas esas cuestiones será conveniente decir, a manera de introducción, algo sobre los «accesos» al misterio de Cristo y de su obra, tal como se nos presentan hoy, en el mundo espiritual de nuestro tiempo. Bueno será asimismo, antes de presentar y exponer las cuestiones teologicodogmáticas, que tracemos al menos un esquema de la cristología de la revelación (es decir, una introducción bíblica) y del desarrollo de la cristología en la historia de la teología (o sea, una introducción historicodogmática).

De conformidad con ello, esta parte primera de la cristología va a desarrollarse en los cinco capítulos siguientes:

1. Reflexiones previas: el acceso a Cristo y a su obra.
2. La imagen de Cristo en la revelación neotestamentaria y en la tradición de la Iglesia.
3. Fundamentación de nuestra fe cristiana: Jesucristo, Hijo de Dios y hermano nuestro: el Jesús histórico, a la vez verdadero Dios y verdadero hombre.

4. Jesucristo, el «Dios-hombre»: la unidad personal entre el ser divino eterno y el ser humano histórico de Jesús; la doctrina de la «unión hipostática».

5. Consecuencias de la doctrina de la unión hipostática para el ser y persona de Cristo, y especialmente por lo que se refiere a su naturaleza humana.

Capítulo primero

REFLEXIONES PRELIMINARES

Observación previa

Todo cuanto para nosotros los hombres tiene o debe tener una importancia grande y decisiva, todo lo verdadero y bueno, lo grande y excelso –que en nuestra vida nos reclama por completo, porque también puede llenarnos por entero y conducirnos a la meta–, todo ello reclama de nosotros una «preparación». El mundo espiritual del que hoy vivimos, los valores y los bienes, y también los errores y deficiencias que lo condicionan y que hasta hoy han motivado nuestras propias decisiones, todo cuanto todavía hoy nos empuja y atrae, todo ello en el momento en que nos planteamos el problema de Dios y de Jesucristo, nuestro señor y hermano, nos invita a un *Siste, viator!* ¡Viajero, detente y medita!

No de pasada sino con el detenimiento que hace posible el encuentro, la comprensión, la comunión, el recogimiento, la vuelta y la conversión; en tal caso podremos hacer nuestro algo grande. En las páginas que siguen perseguimos una «cristología» que no es sólo un capítulo en el cuadro general de la teología católica, sino que más bien ha de ponernos en camino de «encontrarnos» con el Cristo vivo «de ayer, de hoy y de siempre» (Heb 13,8), como lo hicieron los discípulos de Emaús (Lc 24,13-31), y de reconocerle de modo que también nosotros podamos y debamos hacernos discípulos suyos. Para ello necesitamos una cierta preparación en el sentido que reclama el Sirácida, autor del Eclesiástico (18,23): *«Praepara animam tuam.»* Ésa debería ser la meta de estas reflexiones preliminares en este capítulo primero.

§ 1. *El acceso a Cristo y a su obra*

Cuando Jesús de Nazaret se presentó en este mundo como el Mesías, que los judíos de su tiempo esperaban con gran ansia e impaciencia, y realizó la obra mesiánica sugerida y profetizada por Dios en el AT, no encontró acogida sino rechazo. Por ello el himno al *Logos* –en el prólogo del Evangelio de Juan– pudo ya decir: «Y esta luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la recibieron... Ella vino a los suyos, y los suyos no la recibieron» (Jn 1,5.11). En su primera carta a los Corintios Pablo fundamenta esa actitud humana con esta explicación: «Ahí están los judíos, por una parte, pidiendo señales; y los griegos, por otra, buscando sabiduría (humana); pero nosotros predicamos a Cristo crucificado (el Mesías), escándalo para los judíos (*skandalon*), necedad (*moria*) para los gentiles; mas para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios (*theou dynamis - sophia*)» (1Cor 1,22-24). Esa postura del mundo, trabado en la culpa y el pecado frente a Dios y sus acciones, es la actitud constante del mundo histórico; lo único que cambia son los motivos de ese rechazo de la acción de Dios y de la negativa y desobediencia a la palabra divina. Por ello al comienzo de una cristología creyente (§ 2) se impone una reflexión sobre las particulares dificultades de nuestro tiempo frente a esa doctrina. Un segundo paso en el camino hacia la recta comprensión de Cristo será el de considerar al menos el misterio fundamental de la vida y obra de Cristo (§ 3), el misterio de la redención como un problema antropológico, porque es aquí, en virtud de la dialéctica antes expuesta entre cristología y soteriología, donde pueden darse de manera especial las dificultades y abrirse las verdaderas posibilidades de acceso. Tras estas reflexiones, más bien de teología fundamental, habremos de considerar las referencias y accesos históricos a Cristo dados en la revelación, las profecías más importantes dadas en la antigua alianza (§ 4), así como las referencias a Cristo en el curso de la teología de la Iglesia y (§ 5) los tipos de Cristo y su obra en el AT, en la medida en que son signos y apoyos importantes de la tradición profética para el acontecimiento mesiánico del NT. Una conside-

ración final (§ 6) podrá mostrar, mediante un estudio más fenomenológico de las diversas cristologías hoy vigentes, la pluralidad de posibles caminos que hoy se le abren a una comprensión creyente y teológica de Cristo, y podrá sopesar su respectiva importancia.

§ 2. *Dificultades actuales para la comprensión teológica de Cristo y de su obra*

Véase CTD II, § 7 y 8 (bibliografía).

H. Meschkowski, *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften*, Munich 1961; H. Freyer, *Schwelle der Zeiten*, Stuttgart 1965; G. Müller-Fahrenholz, *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Friburgo de Brisg. 1974; H. Döring, *Abwesenheit Gottes*, Paderborn 1977; Juan Pablo II, *Signo de contradicción*, Madrid [3]1980; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Friburgo de Brisg. 1980 (significación del legado cristiano en la historia cultural moderna); Ch. Schütz, *Kirche als Ort der Begegnung mit Jesus Christus*, en P. Gordan (dir.), *Die Kirche Christi*, Graz 1982, 69-110; J. Ratzinger, *Theologische Grundlegung spiritueller Christologie*, en *«Schauen auf den Durchbohrten»*, Einsiedeln 1984, 13-40.

1. Las verdades de fe son a la vez verdades históricas positivas, existenciales y personales. Pero una verdad existencial sólo se comprende perfectamente, cuando se la entiende como respuesta a una pregunta. Una realidad personal sólo se valora adecuadamente, cuando se la desea y busca y nos «entregamos» a ella. Ahora bien, frente a la verdad y realidad de Cristo son necesarios unos *supuestos previos*, que precisamente en nuestro tiempo parecen haber desaparecido en buena medida. Volver a darles vigencia en el hombre o crearlos de nuevo habrá de ser la primera condición para que nuestro razonamiento sobre Cristo no resulte incomprensible en nuestro mundo y no quede en una «palabra a la que no se le hace ninguna pregunta».

2. Entender a Cristo como el Dios-hombre supone en el hombre unas actitudes espirituales y una imagen del mundo, una concepción de sí mismo y del mundo que, especialmente desde la época de la ilustración y en la era de las ciencias de la naturaleza con las posturas espirituales que conlleva, se han ido perdiendo

cada vez más. «Espíritu de los nuevos tiempos» se llamó en el siglo XIX (cf. el *Syllabus* bajo papa Pío IX, y la controversia modernista bajo Pío X) a esas posturas espirituales cambiadas, condenándolas como prejuicios heréticos y estrechos de miras con las conocidas denominaciones de naturalismo, racionalismo y agnosticismo en la esfera del conocimiento, idealismo, materialismo y monismo en la concepción metafísica del ser y como individualismo y egoísmo y masificación despersonalizada en la realización de la existencia. Los *cambios* profundos que en la época contemporánea han experimentado las ciencias de la naturaleza en sí mismas y por ellas también la concepción del hombre y del mundo, y muy especialmente los que se operaron en la física y la biología poco más o menos desde comienzos de siglo, y asimismo por el progreso técnico que desde la primera guerra mundial se ha operado en todos los campos, al igual que la *apertura* que la Iglesia ha alcanzado en su teología más reciente frente al mundo de hoy, sobre todo desde el concilio Vaticano II (1962-1965), han hecho que tales posturas deficientes aparezcan hoy de manera diferente a como se presentaron y fueron condenadas en el siglo XIX (cf. CTD III, § 18). Y aunque esas posturas viciosas todavía tengan hoy gran importancia e influencia en el mundo extracientífico, y aunque a través de ciertos sistemas políticos –como en el materialismo dialéctico– hayan experimentado algún endurecimiento y agudización, sería conveniente y necesario, para un enjuiciamiento en el ámbito cultural cristiano de Occidente, abstenerse de tales juicios generalizadores de cara a la comprensión de los distintos problemas de nuestro tiempo, específicos y genuinos, así como de los diversos y siempre nuevos supuestos y motivaciones, junto con las posibilidades de solución que tales supuestos sugieren.

Es necesario entender a Cristo como Dios y como hombre en su realidad histórica y como redentor de cada uno de los hombres. Pues bien, para esos tres puntos de vista de una cristología creyente se derivan hoy de las actitudes fundamentales señaladas sobre todo las dificultades siguientes:

3*a*. Supuesto para una comprensión teológica de Cristo es una *fe en Dios*, como se exige en la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento. Precisamente esa fe en Dios crea una dificultad –como lo demuestran muchas formas de ateísmo y de un humanismo ateo, que ha llegado a hablar de un «cristianismo ateo», en la denominada teología de «la muerte de Dios» (D. Sölle y E. Bloch)– para la que nuestra teología católica todavía ha de buscar las respuestas adecuadas, según se indica en el tomo II de este CTD (§ 7 y 8). La imagen bíblica de Dios, por la que se orienta nuestra piedad personal en la fe cristiana, se nos ha revelado y transmitido con una imagen del mundo que ya no es válida en sus componentes científico-naturales, que es falsa. Para la «imagen del mundo» de las ciencias modernas de la naturaleza, de la que nosotros vivimos hoy y desde la que nos entendemos y debemos entendernos, todavía no están suficientemente maduras las necesarias posibilidades de afirmación acerca del Dios de la revelación bíblica, de modo que por esa parte no sólo existen «dificultades de fe» (que no lo son en sentido propio), las cuales surgen de continuo para el hombre atado por el pecado, sino que las que aparecen son ante todo auténticas «dificultades teológicas». Esas dificultades se deben muy especialmente al hecho de que también la filosofía griega, con cuya ayuda se desarrolló sobre todo el sistema teológico de la Iglesia en la antigüedad y en la edad media, tuvo como base la misma imagen del mundo, anticuada y ya no utilizable, que tiene la Biblia.

Ciertamente que tampoco se puede pasar por alto el dato de que la verdadera profundidad de nuestra imagen de Dios, tanto por lo que se refiere a nuestro lenguaje sobre el Dios creador como sobre el Dios trino de la revelación cristiana de la Biblia, representa una confesión de fe en el orden del ser personal, a la que ya no afectan directamente los conocimientos científicos de la naturaleza ni su formulación. Mas no puede negarse que esa profundidad del misterio difícilmente podrá captarse con una cierta sana espontaneidad por parte del hombre, si no se logra armonizar también con la imagen racional del mundo.

3*b*. Supuesto para una comprensión teológica de Cristo es una comprensión de la *historicidad*, que no sólo abarca el *dato fáctico* para una investigación racional y crítica, sino también el *hecho moral* para un pensamiento comprensivo y lo *libre personal* que sólo puede captarse con una respuesta y entrega personales (cf. H.U. von Balthasar, *Wahrheit*, Einsiedeln 1947; J.B. Lotz, *Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit*, «Scholastik» 27 [1952] 481-504; W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970; J. Nolte, *Dogma und Geschichte*, Friburgo de Brisg. 1971, reseñado por J. Ratzinger, «Theologische Revue» [1974], n.° 2). En nuestro tiempo es aquí donde afloran muy especialmente las dificultades, por cuanto que el historicismo racional y crítico hasta tal punto se ha acreditado y establecido como el único método histórico con valor científico, que en este mundo ya no parece haber sitio para la «historicidad de Dios» que se asienta en la revelación cristiana, como no se refugie en un idealismo y simbolismo axiológicos (como en Karl Barth) o en un personalismo existencial (como en Emil Brunner y Rudolf Bultmann). Esas dificultades se ponen de manifiesto precisamente en las cuestiones de la exégesis moderna (historia de las formas, historia de la tradición, historia de la composición, historia del texto) y en la consiguiente teología neotestamentaria. La base de esas dificultades está primordialmente en la problemática de la imagen de Dios, a que ya nos hemos referido. La imagen bíblica de Dios se ve de algún modo amenazada en su «historicidad» para nosotros, hombres modernos, por el cambio profundo que ha experimentado la imagen del mundo.

3*c*. Y, finalmente, supuesto para una comprensión teológica de Cristo es una comprensión del *pecado y de la redención* que, como queda demostrado en el tomo III del CTD, comporta a su vez numerosos supuestos previos en la concepción del mundo y del hombre que hoy ya no aparecen como datos evidentes, al menos para la gente sencilla. El hombre de la era ilustrada y técnica se considera «autónomo» en un sentido ingenuo (cf. I. Kant en su respuesta a la pregunta de qué es ilustración), y se ve impulsado por una *fe en el progreso técnico* hacia una esperanza

de futuro, que ya no le permite enjuiciar rectamente el carácter decisivo del presente dado (según lo prueba, por ej., la gran obra de E. Bloch, *El principio esperanza*), o bien sucumbe a una postura existencialista, que siempre está «de camino» hacia un *futuro que se configura heroico* (como aparece repetidas veces en la obra de F. Nietzsche y de A. Camus) o hacia una *desesperación nihilista* y una actitud de letargo (cual puede verse en la obra de P. Sartre). En cualquier caso tales actitudes ya no le permiten al hombre comprender la hondura y realidad del ser humano, en la que únicamente resultan comprensibles las realidades antropológico-cristianas de pecado y redención.

4. Las mentadas dificultades, que se advierten en la reflexión teológica de nuestros días, no pueden ciertamente fundamentar un «ateísmo», por cuanto que la fe no es una conclusión lógica que se saque de unas premisas evidentes, ni es tampoco una cuestión teórica, sino que se trata de una decisión personal. Ahora bien, aquí, como en todas las decisiones personales, sólo son auténticas y verdaderas decisiones, es decir, un libre riesgo de base moral (y no sólo racional y lógica), cuando se mantienen al lado de la búsqueda y las dudas racionales. *La inteligencia racional del mundo* y *la autodecisión personal* son los dos aspectos complementarios, no interrelacionados causalmente, del único ser humano como «persona espiritual en el cuerpo» y como «hombre en el mundo».

5. Finalmente, no se debe pasar por alto que Cristo como «centro» (*medium tenens in omnibus:* Buenaventura, *In Hex. col.* I, 10), incluso de toda la historia universal, llama al hombre individual en su completa «situación mundana», y no sólo ni en primer término a través de su obra sino a través de su persona; y todo solipsismo, individualismo y egoísmo (existencialismo y personalismo) dificultan la comprensión efectiva de la persona y obra de Cristo.

Como «persona» Cristo ha cambiado la historia universal, habiendo aportado una nueva imagen de Dios, una imagen nueva del mundo y, sobre todo, una imagen nueva del hombre. Por ello

quien quiera llegar a Cristo tiene que procurar escuchar y responder constantemente desde la totalidad las cuestiones últimas (cf. Ef 1,3-14). Esa «totalidad» será hoy necesariamente al comienzo, o al menos al final, *la Iglesia,* en la que el cristiano ha de buscar de continuo su «camino hacia Cristo»; a través de ella percibirá renovadamente «la realidad de Cristo» en su palabra, su sacramento y su comunidad, y con la cual debe «seguir a Cristo» y encontrar personalmente su camino de vida cristiana hacia el ser cristiano auténtico y pleno. Así como por el *bautismo* se hace «cristiano», miembro corporal y físico del cuerpo de Cristo, así también en cada sacramento debe aprender una nueva relación con Cristo y, por ende, también una nueva comprensión de Cristo. El *culto eucarístico cristiano* de la Iglesia le abre, como individuo y miembro de la humanidad, el camino hacia la comunidad más real y profunda con Cristo en nuestro mundo. Por la fuerza que emana del «sacrificio de Cristo» ha de encontrar una y otra vez en la vida cotidiana su camino hacia Cristo, y ello con todas sus exigencias éticas, con sus fracasos y triunfos, con sus alegrías y sufrimientos, con la culpa, la conversión, la penitencia y el nuevo comienzo, intentando ir con Cristo y orar con él. Y en la medida en que busca y encuentra a Cristo en sí mismo, con él se junta y con él marcha, en esa medida podrá y deberá también descubrir a Cristo en su mundo, en sus semejantes y en su profesión, y en las exigencias de su corazón y de su mundo, a la vez que ensanchará su mirada interior de cara al «misterio de Cristo», de su Dios y Padre (Jn 20,17), incluso en el mundo extrahumano, en el cosmos entero. De él escribe Pablo: «El (Cristo) es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles... Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él. Y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él, que es el principio (*arkhe*), el primogénito de entre los muertos, para que así tenga él primacía en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud, y por él reconciliar todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz, ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos...» (Col

1,15-20). (Cf. H.U. von Balthasar, *Zugänge zu Jesus Christus,* en *Wer ist Jesus Christus*, Friburgo 1977, 9-25.) De ese conocimiento saca Pablo la consecuencia para su vida: «Incluso todas las demás cosas las considero como pérdida a causa de la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien me dejé despojar de todo, y todo lo tengo por basura, a fin de ganar a Cristo... para conocerlo a él... hasta configurarme con su muerte, por si de alguna manera consigo llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,8-11).

6. El conocimiento y comprensión de Jesús exige sobre todo que «aprendamos» en su seguimiento (Mt 9,13; 11,29) y le «imitemos» (1Tes 1,6; 1Cor 4,16; A. Schulz, *Nachfolge und Nachahmung,* Munich 1962; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Christi im NT,* Münster 1967). Al haber sido la *oración* a su Padre celestial el centro de la vida de Jesús en este mundo, según el testimonio de los Evangelios (J. Jeremias, *Das Gebetsleben Jesu,* ZNW 25 [1926] 131ss), la oración personal es un camino especialmente adecuado para la comprensión de Jesús. Esa «plegaria de Jesús» se configura en nosotros sobre todo a través de la plegaria litúrgica de la Iglesia, que es una «oración por Cristo al Padre en el Espíritu Santo». Un camino hacia la interiorización de esa «plegaria con Cristo en el Espíritu» puede verse en la «oración de Jesús» de los monjes del Monte Athos, que mediante la incorporación de los ritmos naturales de la respiración y de las palpitaciones puede configurar la acción espiritual en un acontecimiento que abarca a todo el hombre, en una «oración del corazón», que en el espíritu del pensamiento misionero de la Iglesia occidental podría y debería desarrollar la mística «oración de Jesús» de la Iglesia oriental (y especialmente de la piedad rusa) hasta hacer de ella un «orar y amar con el corazón de Jesús» (cf. E. Jungclaussen, edit., *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers,* Friburgo de Brisg. 1974; LThK V, 1960, 864ss; Jesús Solano, *Pregare ed amare col cuore di Cristo,* Roma 1983).

§ 3. *El conocimiento de la necesidad y posibilidad de la redención en la concepción antropológica como supuesto para una cristología teológica*

Sobre el punto 1. W. Pank, *Der Hunger in der Welt. Solidarität oder Klassenkampf zwischen der Völkern?*, Friburgo de Brisg. 1959; *Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter* (*Beiträge zur Sozialwissenschaft* I y II), selección e introducción de U. Nerlich, Gütersloh 1966; K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Munich 1961; CTD III, § 43.

Sobre el punto 2. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburgo 1967; K. Rudolph (dir.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF CCLXII), Darmstadt 1975; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort 1967 (trad. cast., *El principio esperanza*, Madrid 1976s); A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Munich 1957; LThK VIII 1963, 1123.

Sobre el punto 3. F. Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* (Wiener Beiträge zur Theologie), Viena 1967; LThK III, 1959, 1016-1030: *Erlösung*; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, París 1905; A. Th. Peperzak, *Der heutige Mensch und die Heilsfrage*, Friburgo de Brisg. 1972; Chr. Demke, *Die Einzigartigkeit Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1980.

Sobre el punto 4. Véase más adelante, bibliografía al § 25; P. Rousselot, *Pour l'historie du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1908; R. Haubst, *Das hoch- und spätmittelalterliche Cur deus homo?*, «Münch. Theol. Zeitschr» 6 (1955) 302-313; D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1976.

1. Para poder entender y comprender a Cristo tal como nos lo presenta la revelación del NT es necesario tener una idea clara sobre las bases y los rasgos antropológicos fundamentales de una *doctrina histórica de la redención*. Y el motivo es triple:

a) Cristo y el cristianismo se basan, como todo el NT, en el AT, del que toman los esquemas esenciales para sus importantes valoraciones y modelos mentales de comprensión religiosa. De esa conexión histórica, por lo que respecta a Cristo, hablaremos con detalle en el próximo § 4. Pero ya aquí hemos de establecer una cosa: que uno de los esquemas básicos de la concepción judía de la religión, como «relación y conducta del hombre con Dios y, más aún, de Dios con el hombre», es la realidad del *pecado y la redención*, que aparece como verdadero centro de la *historia salvífica*. Así aparece significativamente en la disposición de los

libros canónicos del AT ya al comienzo, en los relatos del «paraíso, el pecado original y el protoevangelio»; y así aparece en el acontecimiento central de la historia judía: en el «éxodo y la alianza del Sinaí» y en el decálogo, entendido todo ello como el centro de la historia religiosa de Israel. Finalmente, esa idea fue también decisiva para el mensaje de todos los profetas acerca del *juicio de Dios* contra el pecado, y de la conversión como camino para una nueva gracia divina, hasta que todo ello fue sustituido en la época helenística por un culto más profano de la *Torah* como un asunto jurídico. Contra esa idea vuelve a alzarse el mensaje de Cristo en su lucha contra los doctores de la Ley y los fariseos (cf. Mt 23-24).

b) Asimismo en el próximo § 5 veremos que la *concepción de la fe* según la Biblia incluye, como acontecimiento religioso central de la religión revelada judeocristiana, al lado de la *idea del creador y de la creación* y al lado de una *nueva creación* como culminación acabada de la realizada al principio (paraíso, Noé, Abraham), dada como «promesa», la idea de culpa y gracia, de *gracia y libertad, penitencia y perdón.*

c) Finalmente, todos los *elementos del culto* de la religión revelada de los judíos –y más tarde también de forma paralela en el cristianismo–, como *oración y sacrificio, templo y sacerdocio, ley y ritos,* presentan una relación esencial con las realidades religiosas de creador y criatura, pecado y gracia. En el NT, y sobre todo en el mensaje de san Pablo, se suman además los esquemas interpretativos de las *religiones helenistas de redención* para entender la realidad de la redención en la religión revelada de Cristo. De ello se tratará en la soteriología.

2. Pero antes de exponer esas bases históricas del misterio cristiano de la redención, hoy se hace necesario decir previamente algo de los *hechos filosófico-antropológicos* como base para la idea de ese «misterio de la redención». Y lo primero aquí es que somos capaces de ver con toda claridad en qué medida *el mal, el dolor y la culpa* son dueños de este mundo, y cómo frente a todo eso los hombres aplican sus tentativas de autorredención.

a) No precisamente un injustificado pesimismo universal (cf.

CTD III, § 9, *2b*), sino una consideración histórica y estadística desapasionada puede mostrar cómo sólo una parte muy pequeña de las obras y de las *aplicaciones humanas* están al servicio de los valores puros (por ej., en el culto, el arte y las puras ciencias teoréticas), y cómo la mayoría de las fuerzas, bienes y esfuerzos de los hombres (con independencia del respectivo nivel cultural) sirven para superar los peligros que amenazan al hombre por parte de la naturaleza, para imponer las propias ambiciones de poder mediante la guerra, la lucha y el daño de pueblos e individuos, para acabar remediando los daños padecidos o causados. De ahí que una parte esencial de la virtud teológica cristiana de la «caridad» tenga también su sitio propio en la «misericordia».

b) Las distintas tentativas intramundanas y naturalistas por buscar el fundamento de esos males en las potencias maléficas que están sobre el mundo (cf. maniqueísmo y gnosis), o en la necedad y debilidad de carácter del hombre (cf. socratismo e ilustración), o en las reliquias de una fase prehumana en el desarrollo de la raza humana (cf. la investigación de la conducta desde el punto de vista evolutivo: K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*), no bastan para explicar –aunque en sí sean correctas– ni en cada caso concreto ni en su totalidad toda la sobreabundancia de males, dolores y culpas en este mundo. Sólo en conexión con una concepción nueva e interna y con una nueva interpretación de ese mal desde la culpa personal del hombre se puede también elaborar una explicación de la *necesidad y posibilidad de redención.*

c) La autoconcepción inmanentista de esas realidades de mal, dolor y culpa es el motivo de que los hombres, de acuerdo siempre con su respectivo nivel cultural, configuren las diferentes *tentativas de autorredención,* que como «religiones sucedáneas» se han montado sobre una base filosófica, cultural y hasta económica. Tales tentativas de autorredención se dejan sentir incluso en la mayor parte de las religiones naturalistas y culturales, fuera de la revelación judeocristiana. Con razón dice al respecto von Soden: «La redención es aquí redención para la fe, por la que existe (la redención). La seguridad contra una ilusión psicológica está únicamente en la historicidad de la redención» (RGG ²II, 279).

3. Donde se reconoce la *culpa* como el único verdadero y supremo mal en una auténtica antropología, se echa también de ver que esa culpa, en la medida en que en el fondo sólo puede darse y reconocerse ante un absoluto personal (como pecado), tampoco puede y debe ser perdonada y borrada más que por ese tú absoluto. Pero el fundamento de ese poder que borra la culpa no es otro que el poder de la santidad, en tanto que libertad de amor de ese tú absoluto frente a cualquier yo humano. Especialmente la imagen neotestamentaria de Dios, tal como se ha revelado en Cristo y por Cristo, es la que desvela el misterio de ese amor divino generoso y compasivo (Jn 3,16), que se escucha en las parábolas del buen samaritano (Lc 10,13ss) o del buen pastor (Mt 18,12ss; Lc 15,3; Jn 10,11-15).

El desarrollo teológico de la idea de redención con vistas a la redención histórica por Dios en la revelación de Cristo indujo a establecer la *encarnación de Dios* y la obra del Dios-hombre, Cristo, como una *necesidad hipotética* para la redención efectiva de los hombres (así, por ej., en Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo*), en la línea que ya Platón había sugerido en su obra tardía (*Pol.* II, 362s; cf. Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 52,1; V, 108,2s): sólo el Dios infinito puede llevar a cabo la reconciliación infinita frente a la infinita culpa del hombre (*satisfactio*) y sólo un hombre puede interceder válidamente por la culpa de los hombres. Aunque se adviertan claramente los fallos de esta doctrina debidos a su tendencia apologética y haya que rechazarla, la redención efectiva del pecado, tal como ha ocurrido en Cristo según la revelación del NT, sigue siendo para nosotros la norma para el desarrollo de una doctrina creyente de la redención; y esa realidad redentora en Cristo se deja entender y demostrar como el tipo de redención más conveniente y perfecta, según se verá más tarde (parte segunda).

4. La misma revelación hace hincapié explícitamente en que la decisión de redimir y el *acto redentor* se fundan en *el absoluto obrar libre* del amor infinito del *Dios creador* (Ef 1,4-14; Rom 8,29; 9,15: «Tendré misericordia de quien yo quiera tenerla, y me apiadaré de quien yo quiera apiadarme»). Lo que Dios hace lo

realiza con absoluta libertad, lo que ciertamente resulta incomprensible para nuestra mentalidad humana ligada siempre a los objetos. De ese libre amor incomprensible procede la creación, la formación del hombre libre a imagen y semejanza divina, que puede pecar y que de hecho pecará, y de ese amor incomprensible procede asimismo la decisión de redimir. El amor divino debe entenderse aquí como un *amor extático y creativo* en libertad absoluta (así Guillermo de San Thierry, Bernardo de Claraval) frente a nuestro amor humano que es un *amor físico* (amor como respuesta motivada; cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1908).

Para el pensamiento humano, que quiere entender el mundo, ciertamente no se puede prescindir de la redención: sin redención no podríamos entender por completo ni la santidad y el amor de Dios, ni el sentido del mundo y de nosotros mismos, ni tampoco sería posible el desarrollo de una teología en sentido estricto. En la concepción judía del AT la redención aparece asimismo bien como promesa, bien como un hecho de alianza. Finalmente hemos de reconocer que una consideración creyente del pecado y del dolor nos permite ver aún más grande el amor de Dios (*O felix culpa:* CTD III, § 47).

Finalmente, son sobre todo las realidades de culpa y reconciliación, de perdón y redención, las que capacitan al hombre para una comprensión y una actitud más profundas frente a sí mismo, las que lo conducen por encima de sí mismo y le abren la visión de Dios, y las que por ello hacen también que la sociedad humana madure hasta convertirse en una verdadera comunidad (cf. J. Goldbrunner, *Von der Gesellschaft zur Gemeinschaft,* Ratisbona 1982).

§ 4. *Referencias proféticas del AT al redentor y la redención por Cristo, el Mesías*

J. Obersteiner, *Die Christusbotschaft des AT* (profecías mesiánicas), Viena 1947; J. Perk, *Handbuch zum NT* (con estudio de los lugares paralelos del AT), Angermund 1947; E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testa-*

ments (estudio comparativo, histórico y exegético), 1923; P. Heinisch, *Die Weissagungen des Alten Testaments vom kommenden Messias,* 1925; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israel-jüdischen Heilandserwartung,* Berlín 1915; H. Felder, *Jesus von Nazareth,* Paderborn 1936; H. Gross, *Der Messias im A.T.,* T.ThZ 71 (1962) 154-170; K. Schubert (dir.), *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht,* Friburgo de Brisg. 1964.

Cf. al respecto las teologías del AT.

Th.C. Vriezen (ev.), *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Neukirchen 1957, esp. p. 318-320; W. Eichrodt (ev.), *Theologie des Alten Testaments* I (1933), II (1935), III (1939), Gotinga (trad. cast., *Teología del AT,* Madrid 1975); G. v. Rad (ev.), *Theologie des Alten Testaments,* vols. 1 y 2, Munich 1957 (trad. cast., *Teología del AT,* 2 vols., Salamanca [4]1980); L. Köhler (ev.), *Theologie des Alten Testaments,* Tubinga [4]1966; P. Heinisch (cat.), *Theologie des Alten Testaments,* Bonn 1940; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I (1954), II (1956), París.

1. *La idea de redención* es parte esencial de la revelación del AT. La predicación profética en su conjunto, que arranca de *la liberación de Egipto* y a la que retorna una y otra vez, es un testimonio sobre la obra redentora de Dios. La alianza del Sinaí al igual que el decálogo los da Dios, que «ha sacado a Israel de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Éx 20,1). El compendio supremo de toda la predicación veterotestamentaria acerca de Dios lo hace el Deuteroisaías para quien Dios es «el Santo de Israel, el redentor» (Is 41,14).

Para la doctrina cristiana de la redención son decisivos sobre todo los pasajes del AT que se relacionan con la «idea mesiánica». Jesús personalmente les expuso a los discípulos de Emaús, «comenzando por Moisés y continuando por todos los profetas, todos los pasajes de la Escritura referente a él» (Lc 24,27), en el sentido de que él era el Mesías prometido; y poco después los discípulos comentaban: «¿Verdad que dentro de nosotros ardía nuestro corazón... cuando nos explicaba las Escrituras?» (Lc 24,32). *La esperanza mesiánica* enlaza constantemente con la figura y la obra del rey *David,* hasta el punto de que bien puede decirse que tal esperanza tiene su verdadero modelo histórico en el rey davídico y que sólo después del período monárquico pudo desarrollarse en esa forma. Su origen, por lo mismo, hay que buscarlo en el reino meridional, en Sión-Jerusalén.

En la revelación veterotestamentaria esa esperanza se ha desarrollado claramente en el marco de una doctrina del *cumplimiento escatológico* y de una consumación de la historia judía. Th.C. Vriezen distingue cuatro períodos en el AT en los que se ha ido forjando esa idea:

a) El período *preescatológico*, anterior a los profetas clásicos de Israel (cf. Gén 59; Núm 23; Dt 33 y los Salmos en que Yahveh es el rey), que aguarda «el día del Señor» como un día salvífico y que ve el cumplimiento a la luz de una historia de Israel idealizada por la figura davídica: se trata de la grandeza política del pueblo de Israel.

b) El período *protoescatológico* de los primeros profetas escritores (Amós, Isaías) hasta Jeremías (cautividad de Babilonia): «el día del Señor» aparece como un día de juicio, y no ya simplemente como un día salvífico (Am 5,18-20), y como «el último día» en el que el mundo entero y los pueblos todos acudirán al Dios de Israel. La visión de un nuevo reino y de un pueblo nuevo es de capital importancia (Jer 31,31).

c) El período *escatológico próximo*, que culmina en los profetas del destierro babilónico (sobre todo en el Deuteroisaías, Ezequiel y Jeremías). Se distingue claramente entre el momento actual y el tiempo futuro, y se presenta ese «tiempo venidero» con características paradisíacas en comparación con el ahora y con el tiempo pasado (Ez 36,30; 38,8; Is 51,18; Zac 8,12). El pueblo de Israel volverá a reunirse (el reino del norte y el del sur, a la vez que regresarán los exiliados). Ageo (2,22) y Zacarías (4,14) ven encarnada la imagen del Mesías en Zorobabel, de la familia davídica (hacia el 521 a.C.). Israel será la luz de los pueblos. Irrumpe la idea de redención propiamente dicha y se hace patente sobre todo en los «cantos del Siervo de Dios» del Deuteroisaías (Is 52,53).

d) El período *escatológico transcendente*, posterior al destierro, está marcado sobre todo por una escatología dualista, que encuentra su expresión en la apocalíptica. Por influencias persas y helenísticas se distingue el mundo ideal de arriba del mundo corrompido de aquí abajo, y la redención aparece como una irrupción de Dios desde arriba. Se esperan un «cielo nuevo» y

una «tierra nueva» (ante todo en el Tritoisaías 65,17; 66,22), y es la «figura del Mesías» el verdadero introductor de ese mundo nuevo, que abarca a la vez el juicio, la redención y la salvación. El propio Israel se convierte en *neṣer* (brote: cf. Act 4,10: Cristo el Nazareo). El apocalipsis posterior de Isaías (24-27) habla ya de la resurrección de los muertos y en el libro de Daniel (compuesto entre el 300 y la época de los Macabeos) empieza la apocalíptica propiamente dicha.

e) La apocalíptica encuentra su desarrollo principal en los escritos pseudoepigráficos o apócrifos, desde aproximadamente el restablecimiento del culto después de Antíoco IV (164 a.C.). A nosotros nos ha llegado en el Apocalipsis de Henoc etiópico, el libro cuarto de Esdras, en los Salmos de Salomón, y en otros escritos. Según la exposición que presenta dicha literatura, a la era salvífica definitiva y final precederá un tiempo de decadencia y catástrofes, como puede verse sobre todo en los textos de Qumrán (*Regla de la comunidad, Comentario a Habacuc*). Juan Bautista y el propio Cristo conectan con el mensaje de esa apocalíptica dualista, aunque Jesús desarrolla su imagen y acción mesiánicas de modo bien diferente. Los fariseos y los doctores de la Ley, así como sus discípulos, los rabinos, se mantuvieron alejados y en oposición a ese gran movimiento apocalíptico y a la expectación mesiánica hasta el año 70 d.C., fecha de la destrucción del templo.

2. Cuando en las páginas que siguen resumamos brevemente las referencias proféticas del AT al redentor y Mesías, no será como un empeño apologético que se apoya en una exégesis histórica del AT, sino que ese resumen se orientará más bien por el lenguaje del NT, que recoge las profecías veterotestamentarias como referencias de comprensión. Aquí es determinante la idea que los hagiógrafos del NT, los primeros padres de la Iglesia y los primeros teólogos se formaron de los pasajes proféticos del AT; y no lo es la idea que se ha forjado la exégesis moderna, históricofilológica, del AT.

Ello se debe al hecho de que las profecías y cumplimientos pertenecen al «ordenamiento historicosalvífico», que no puede

entenderse con una comprensión histórico-filológica y crítica de los hechos y circunstancias aislados, sino más bien con una comprensión creyente y generalmente tipológica de los grandes contextos. La historia de la salvación no puede explicarse desde la historia profana, aunque se realice en ella y por ella. La historia salvífica más bien se entiende exclusivamente por la fe en Dios, el verdadero actor y definidor de esa historia.

Múltiples son las concepciones religiosas fundamentales, que se derivan de la visión del NT como «tiempo del cumplimiento» (Mt 5,17; Gál 4,4; Dan 7,22; Mc 1,15) y que constituyen la base de la «interpretación mesiánica» de las afirmaciones del AT o de la peculiar inteligencia de las «promesas mesiánicas». En el curso del desarrollo teológico muchas referencias, que al principio no eran más que acomodaciones tal vez, acabaron aportando una nueva inteligencia del texto veterotestamentario. Ése es el camino que recorren sobre todo los primeros círculos judeocristianos, como puede verse en Pablo, que por ejemplo, aplica a «Cristo» en una manera rabínica (Gál 3,16) el texto de Gén 13,15 por el hecho de que la palabra «descendía» aparece en singular (cosa que, por lo demás, era corriente); a su vez, Gén 3,15 (el protoevangelio) en conexión con Dan 14,27, lo aplica el Apocalipsis de Henoc etiópico al Mesías (cf. Strack-Billerbeck I, 957), y más tarde el *ipsa* de la Vulgata de Jerónimo (en Gén 3,16) lo aplicarán Ambrosio y otros grandes teólogos a María (cf. la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX en 1854).

En tales «aplicaciones» el texto aducido del AT adquiere un sentido nuevo y más amplio gracias a las riquezas de los fragmentos correspondientes del NT, nacidos de la idea de redención; la visión panorámica creyente de ambas referencias del AT y del NT, o del texto bíblico y de las afirmaciones creyentes de la teología, dificulta cada vez más la delimitación precisa del sentido textual de acuerdo con los criterios de la exégesis historicocrítica, o la hace imposible, porque se trata justamente de unas conexiones historicosalvíficas y no de historia profana.

3. *Referencias concretas. a) Los libros históricos.* 1) Para la comprensión profética de algunos pasajes que se encuentran en

los libros históricos del AT es decisiva la idea historicosalvífica de *pueblo de Dios.* Ya la bendición de Noé a Sem como patriarca de los semitas (los judíos: Gén 9,25-27) podría entenderse proféticamente y sobre todo la gran figura del patriarca Abraham (Gén 22,17; 26,4; 28,14), en cuya descendencia serían bendecidos todos los pueblos de la tierra (Gén 12,1-3; 18,18). La alianza que Dios estableció con él es tan importante para los cristianos que Zacarías y Pablo (cf. Gén 17,7 = Lc 1,72; Gál 3,16) pudieron remitirse a la misma, y más tarde el propio Pablo podrá llamar a los cristianos «hijos de Abraham» (Rom 4,18), cuando el propio Cristo había denegado la «filiación abrahámica» a los judíos de su tiempo (Jn 8,39-58), a la vez que frente a la samaritana había hecho hincapié en que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22; cf. la bendición de Jacob en Gén 27,27ss). Tal vez Jn 3,16 pudo ser ocasión ya en los primeros tiempos del cristianismo de que también el sacrificio de Isaac (Gén 22,2ss) por parte de Abraham se interpretase por la vía tipológica y profética como referido a Cristo.

2) Especialmente sorprendente resulta aquí la bendición de Jacob a su cuarto hijo, Judá, en la cual aparece por vez primera la «idea del rey» como decisiva: «No se apartará de Judá el cetro... hasta que venga aquel al que le corresponde y al que los pueblos obedecerán» (Gén 49,10). De la tribu de Judá era *David,* el fundador del gran reino de Israel. La tribu de Judá es la primera en regresar de la cautividad de Babilonia (538 a.C.), y en ella permaneció de hecho la dignidad regia de Israel hasta que los romanos se la entregaron a Herodes (39 a.C.), bajo cuyo gobierno nació Cristo. En esa conexión pudo haber pensado el evangelista (Mt 21,5) al aducir el texto de Zac 9,9 (cf. Is 62,11s; Gén 49,11) con motivo de la entrada de Jesús en Jerusalén: «He aquí que llega tu rey...»

La idea de la realeza es también capital en la interpretación profética de la actuación del vidente pagano *Balaam* de Mesopotamia, que por encargo del rey Balac de Moab y obedeciendo a la palabra de Yahveh –en contra de cuanto su rey le había ordenado– bendice cuatro veces a Israel, el enemigo de Moab, en lugar de maldecirlo, y en su cuarta bendición habla de un hombre

poderoso que sale de Israel: «Lo veo, pero no para ahora; lo diviso, pero aún no está cerca. Una estrella saldrá de Jacob, un cetro se alzará de Israel; herirá las dos sienes de Moab... Sale de Jacob un dominador, que exterminará lo que quede de la ciudad (de Seír)» (Núm 24,17-19).

Aunque ese vaticinio se cumplió en parte por obra de David, que sometió a Moab, los judíos del tiempo de Cristo referían ya ese pasaje al Mesías (*Targum de Onquelos* y *Testamento de los doce Patriarcas*) hasta Bar-Kokebah (= hijo de la estrella).

3) *David,* el gran rey que sometió a los pueblos extranjeros limítrofes con Israel, convirtió a Sión-Jerusalén en la metrópoli política y espiritual del pueblo de las doce tribus (Jerusalén, que con la construcción del templo por Salomón, hijo de David, pasó a ser el centro definitivo religioso del pueblo elegido). En el curso de la historia judía David se convierte en el personaje a cuya imagen y semejanza se entiende también el futuro y definitivo salvador de Israel de todos sus enemigos, y muy especialmente de los romanos. El fundamento de esa *concepción davídica del Mesías* fue la promesa que Natán le hizo al rey en nombre y por encargo de Dios: «Yahveh te hace saber, además, que él edificará casa para ti. Y cuando se cumplan tus días y vayas a descansar con tus padres, yo suscitaré después de ti tu linaje salido de tus entrañas y consolidaré su reino. Él edificará una casa a mi nombre, y yo afirmaré el trono de su reino para siempre. Yo seré para él padre, y él será hijo para mí; de suerte que, si delinquiera, lo castigaré con vara de hombres y con azotes humanos; pero no se apartará de él mi benevolencia como la aparté de Saúl, a quien arrojé de mi presencia. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí, y tu trono quedará consolidado para siempre» (2Sam 7,11-16). El vaticinio, que en su primera parte se refiere claramente a Salomón y su reinado, se interpretó cada vez más, teniendo en cuenta sobre todo el versículo final, en el sentido de una afirmación con perspectiva profética que miraba al rey davídico definitivo, al Mesías. Por ello la promesa vuelve a aparecer en las últimas palabras de David (2Sam 23,3-5) y en 1Cró 17,10-14, así como en los Salmos 2 (como palabra de David) y 89,28-38 (como himno poético a la realeza davídica); también la recogen Is

53,3s y Jer 23,5-8. Pero es sobre todo el Deuterozacarías 9-14 el que relaciona con el tiempo final al rey davídico cual pastor del nuevo pueblo de Dios (Zac 9,9: Mt 21,5). Los Salmos de Salomón (pseudoepigráficos) 17 y 18 (que fueron redactados hacia el 60 a.C.) recogen esas referencias del AT. Ya en el mensaje del ángel de la anunciación (Lc 1,32ss) y en el de los magos de Oriente (Mt 2,2) aparece dicho vaticinio, y en todos los grandes acontecimientos de su vida Jesús es saludado como «hijo de David» (Mc 11,9s: entrada en Jerusalén; Mt 12,23: expulsión de un demonio; Jn 7,42: en la fiesta de Tabernáculos; Mc 15,2.18.26: la «cuestión de la realeza» en el proceso ante Pilato y como causa de condena que figuró sobre la cruz; acerca del título de Mesías, véase después en § 10).

4) Al mismo tiempo, y ya en el período postexílico, dentro de la concepción deuteronomista de la historia, aparece la *idea de profeta,* característica de la imagen que los judíos se hicieron del Mesías y que se apoyaba sobre todo en Dt 18,14-17, y especialmente en el v. 15, en el que *Moisés* –que por deseo del pueblo debía hablar en lugar de Dios con Israel en el Sinaí– dijo: «Yahveh, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él escucharéis» (cf. Mt 21,11: Jesús, el profeta de Nazaret, de Galilea, en la entrada a Jerusalén; Mc 8,28: en Cesarea de Filipo; Mc 14,65: en la pasión). Y aunque, ciertamente, en tales palabras podían entenderse todos los profetas posteriores a Moisés (cf. Jer 5,25), es evidente que en tiempo de Cristo, como desde hacía largo tiempo ya no había profetas en Israel, sólo se esperaba de hecho al Mesías (Strack-Billerbeck II, 479ss: Jn 4,19s, en el encuentro con la samaritana). Eso se hace patente ya en el enjuiciamiento que hace Juan Bautista del profeta esperado (Mt 11,9; Jn 1,21), y Felipe se lo recuerda a Natanael (Jn 1,45), mientras que al realizar su primer milagro en la puerta del templo Pedro se reclama asimismo a ese Mesías profeta (Act 3,22ss).

5) Finalmente, aparece la *idea de sacerdote* en conexión con la figura de Melquisedec (Gén 14,18s), ligada al Mesías rey porque en Sal 110 Yahveh habla en estos términos al rey davídico: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec», y el

propio Cristo se refiere a dicho salmo aplicándoselo (Mc 12,35-37). El autor de la carta a los Hebreos (5,5-10; 6,20; 7,9) ha constituido sobre el mentado salmo su imagen de Cristo como Mesías sacerdote (cf. la bendición de Moisés a Leví en Dt 33,8-11, y el Testamento de Leví, c. 18).

b) Los Profetas. 1) Todavía más importantes son las referencias en los denominados «profetas escritores», especialmente a partir del exilio babilónico, ya que en ellos se desarrollan sobre todo las ideas de *expiación,* de sustitución vicaria y de *lo nuevo escatológico,* dentro todo ello de lo que en la introducción presentábamos como el período de la escatología próxima y transcendente. Los textos más importantes los aporta la obra que figura bajo el nombre de *Isaías* (738 como año de la vocación del profeta: cf. Is 6,1-7), y que en tiempos de Jesús gozaba de especial consideración, como lo prueba la biblioteca de la secta de Qumrán. Junto a la obra del profeta propiamente dicho del siglo VIII (capítulos 1-39), contiene además los escritos de un profeta desconocido de la época del destierro (capítulos 40-55: llamado el Deuteroisaías) y una colección de sentencias proféticas del tiempo de la reconstrucción de la nueva Jerusalén (capítulos 56-66, a menudo conocidos hoy como el Tritoisaías). Tantas son las imágenes y las ideas que el NT toma de ese libro profético que al profeta Isaías le han merecido el título de «evangelista de Cristo en el AT». De la primera parte se ha tomado la *trilogía* del Mesías rey que nace de la virgen (Is 7,14; cf. 7,4-16: Mt 1,23), que es el príncipe de la paz, que significa la luz para los pueblos gentiles (Is 8,20; 9,6: Mt 4,14ss), que aparece como brote de la raíz de Jesé, el juez misericordioso repleto con la plenitud del espíritu del Señor que hace justicia a los pobres y piadosos del país, restableciendo un estado de cosas paradisíaco (Is 10,13–11,9: Mt 3,16; de manera parecida el esqueje de cedro de Ez 17,22ss: cf. Mc 4,32; Rom 11,17s; en conexión con Is 42,1 también Rom 12,18: cf. Mc 3,29s; Lc 4,1; y en conexión con Is 61,1: cf. Lc 4,14-19).

2) De capital importancia para la concepción de Cristo entre los primeros cristianos fueron las ideas de los cuatro denominados «cantos del Siervo de Yahveh», del Deuteroisaías; en ellos el propio Israel, como siervo de Dios, ha de sufrir vicariamente por

los otros pueblos (Is 42,1-9: el salvador misericordioso: cf. Mt 12,18-21; Is 49,1-9: la luz de los gentiles y el obrador de milagros; cf. Act 13,47; Is 50,4-9, especialm. 6: flagelación; cf. Lc 23,16; Mc 15,16-19). Fue sobre todo la idea del sufrimiento vicario por los pecados de los demás hombres, que se encuentra en el canto cuarto (Is 52,13-53,12), la que sirvió de base para entender las afirmaciones de Jesús de que asumía su pasión y muerte «por los muchos» (Mc 14,24; cf. 1Pe 2,21-24), así como la promesa de que después de su pasión «vería la luz» y que «como justo justificaría a muchos» sirvió de argumento en favor de la resurrección, en favor de la cual se cita por lo general (cf. Act 2,15-28; 13,35) el Sal 15,10: «No permitirás que tu santo vea la corrupción.»

Con el espíritu de ese cuarto cántico isaiano está también escrito el Sal 22, del que Jesús moribundo toma su plegaria (Mt 27,46; cf. Jn 19,24). Y, finalmente, del Triotoisaías procede la imagen del pisador del lagar (Is 63,1-6; cf. Ap 14,20), que compendia ideas del Deuteroisaías (cf. E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, Ratisbona 1972; H.J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlichen Motive in der Christologie des Mk-Ev.,* Ratisbona 1980).

3) Junto a estos textos, decisivos para la imagen de Cristo como redentor crucificado de la humanidad, aparecen sobre todo las afirmaciones de escatología transcendente acerca de una *nueva alianza con Dios* (Jer 31,31-33; cf. Lc 22,20; Jn 6,45; Rom 9,5; Heb 9,13), del *nuevo reino* (Ez 37,22-28: que se deja sentir en la predicación de Cristo sobre el reino de Dios), así como el discurso sobre los nuevos *buenos pastores* (Jer 23,1-6; Ez 34,22-30; cf. Mc 6,34; junto con Zac 13,7: Mc 14,27; 1Pe 2,25; Jn 10,1s).

4) Del libro del último de los grandes profetas, Daniel (600-542 a.C.), que sólo formó un todo entre el año 300 y el período de los Macabeos, deriva sobre todo la imagen del *hijo del hombre,* al que el anciano de días le confirió poder, dignidad y realeza, así como un dominio perdurable, sobre todos los pueblos, tribus y lenguas (Dan 7,13s; cf. Flp 2,5-11). Cristo se aplicó a sí mismo el título de «hijo del hombre» como su título mesiánico especial y a él unió sus vaticinios sobre la pasión y sus profecías sobre la

glorificación (cf. después en § 11). Finalmente, en su discurso apocalíptico alude Cristo (Mt 24,15) al pasaje misterioso de Dan 9,25-27, en que se anuncia el final de los sacrificios y el comienzo de una nueva alianza con una *precisión temporal* que se pone en boca del ángel Gabriel (Dan 9,21): «Desde la salida de esta orden para la reconstrucción de Jerusalén hasta el príncipe ungido (Mesías) habrá siete semanas y sesenta y dos semanas; plaza y foso serán reconstruidos... Y después de las sesenta y dos semanas será muerto el ungido... Él concertará una alianza con muchos durante una semana; y sobre el ala del templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada caiga sobre el devastador.» Si se toma como punto de partida para la reconstrucción no la orden de Ciro para construir el templo (538) sino más bien la orden para reconstruir la ciudad de Jerusalén por parte de Artajerjes (458), resulta que, tratándose de semanas de años, sería el año 25 (o respectivamente el 32 d.C.) para la conclusión de la alianza (62 + 7 + 1 = 70 semanas de años = 490 años). Flavio Josefo (*De bello iudaico* VI,5,4), Suetonio (*Vespasiano*, c. 4) y Tácito (*Historias* 5,13) aluden a la existencia de un vaticinio según el cual por ese tiempo tenía que llegar el dominador universal. Jerónimo (PL 25,551,693) considerará más tarde esta profecía como la más grande; lo que ciertamente tiene vigencia si se considera la medida humana del tiempo, no las ideas salvíficas divinas, como el sentido del vaticinio (para la discusión acerca de esos datos cronológicos cf. Cornelius a Lapide, *Commentaria* VI, 2, p. 1450-1464). Numerosas son las citas y acomodaciones de textos de los profetas menores, que se citarán sin embargo en cada caso concreto.

§ 5. *Prototipos del AT que anunciaron el acontecimiento salvífico del NT (teología tipológica)*

L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen*, Gütersloh 1939; J. Daniélou, *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, París 1950; E. Przywara, *Alter und Neuer Bund*, Viena 1956; H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, «Rech.d.Sc.Rel.» 34 (1947) 180-226; ídem, *Historie et Esprit*, París 1950.

El cristianismo no es primordialmente una doctrina ni un culto, sino más bien una realidad histórica, que tiene su comienzo en la persona histórica de Jesús, su centro en la figura bíblico-mesiánica de Cristo y de su Iglesia, y en la realidad de Cristo glorificado como *Kyrios* su consistencia y su vida hasta el final de los tiempos. De ahí que, para la vida del nuevo pueblo de la alianza, tan importantes como las «palabras del vaticinio» sean las personas y los sucesos, los ritos y las fiestas del pueblo del AT. El acontecimiento o las realidades del AT perviven en una *tradición* viva, en la que se reinterpretan de continuo, y el pasado se convierte así en *typos* o ejemplo y modelo de lo nuevo y venidero. Sobre esa manera de pensar descansa la *analogia fidei,* la analogía de la fe propia de la tradición escriturística (cf. LThK I, 1957, p. 473s: E. Przywara), sin la cual no sería posible una comprensión viva de la Biblia ni tampoco una comprensión dogmática viva de la realidad cristiana. Aquí sólo adelantamos unas breves indicaciones para explicación de lo que venimos diciendo.

1. *Cristo* personalmente aplicó esa tipología en los comienzos y de manera ejemplar dentro del espíritu del pensamiento judío de su tiempo. Así, en Jn 3,14 explica su muerte en cruz como un acontecimiento salvífico sobre la imagen de la *serpiente de bronce* en el desierto (Núm 21,31). En Mt 12,38 explica su permanencia de tres días en la tumba con la *permanencia de Jonás en el vientre de la ballena* (Jon 2,1) durante el mismo tiempo. En Mt 19,3-6 explica y fundamenta su nueva exigencia de un matrimonio monógamo indisoluble remitiéndose al *matrimonio del paraíso* (Gén 1,27; 2,24). De manera similar hubieron de entender la alusión al *maná,* como manjar concedido de modo milagroso, en el discurso de la eucaristía después de la multiplicación de los panes (Jn 6,30-35 = Sal 78,28s = Éx 16,4). Estos tres ejemplos en boca de Jesús muestran la densidad y hondura historicosalvífica de esta tipología, ya se funde en la predicación del propio Jesús o en la interpretación que de sus palabras hicieron sus apóstoles.

2. De un género un tanto diferente es ya la tipología de *Pablo,* que sin duda pone en juego algo de su teología del templo. Así se

echa de ver, por ejemplo, en su exposición de Éx 17,4 en 1Cor 10,4 (la *roca*, de la que Moisés hizo brotar agua en el desierto, es el mismo Cristo) o en la interpretación de las *dos Jerusalén*, la sinagoga y la Iglesia, correspondientes a los dos hijos de Abraham (Ismael de Agar, e Isaac de Sara: Gál 4,22-31: Gén 16,15; 21,2s). De modo parecido la carta a los Hebreos (5,6.10; 7,1-8,7) establece la analogía entre el hijo mesiánico de David y el sacerdote *Melquisedec* (Gén 14,18s) –analogía que ya aparece en el Sal 110,4– incluso recurriendo a la significación literal (*Melquisedec* = rey de justicia; rey de *Salem* = rey de paz) para destacar mediante tal comparación la diferencia profunda entre el sacerdocio levítico y el de Cristo, entre la alianza antigua y la nueva.

Más profunda todavía es la tipología *Adán-Cristo*, a través de la cual se muestra tanto el nexo entre creación y teología de la salvación (ya desde el exilio) como la conexión interna entre promesa y cumplimiento hasta el problema de los orígenes del hombre: Adán como Cristo son los cabezas y troncos del pueblo de Dios (Lc 3,23.38; Act 17,26.31). Por ello se le designa a Cristo el segundo Adán (1Cor 15,45), aunque ambos se contraponen entre sí como el hombre carnal y el espiritual, al igual que el Adán del Yahvista (Gén 2,7) estaba formado de la arcilla de los alfareros, mientras que el Códice Sacerdotal (*Priesterkodex*) presenta ya al primer hombre como hecho «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,26). A través del primer Adán, al que de algún modo se le ve como la imagen del hombre primitivo (cf. Ez 28,11-26), llegó el pecado y la muerte a la humanidad, al igual que a través de Cristo se otorga la redención y la vida (1Cor 15,21s; Rom 5,12-21). Adán y Cristo se contraponen como el hombre viejo y el nuevo (Ef 4,22-24; Col 3,9s), y lo que existe en Cristo se convierte en «nueva criatura» (2Cor 5,17). La comunidad *Adán-Eva* se trueca finalmente en imagen de la comunidad que media entre *Cristo y su Iglesia*, y en modelo del matrimonio cristiano (Ef 5, 23-33).

3. Como lo demuestran estos ejemplos, mediante ese método tipológico se destaca de manera especial el «contenido historico-salvífico», al iluminar un acontecimiento presente o futuro por

un suceso pasado, cuya significación teológica e historico-salvífica ya se entiende y acepta. La importancia salvífica del acontecimiento presente o futuro se señala mediante dicha tipología, aún antes de que pueda reconocerse por el mismo suceso. El anti-tipo ofrece una especie de «prueba inductiva» (M. Scheeben) para la significación salvífica del suceso o hecho presente o futuro.

Este método tuvo gran importancia para las *acciones litúrgicas* así como para el *arte plástico cristiano.* A medida que el pensamiento teológico de la Iglesia se alejaba del pensamiento histórico de la antigüedad (cosa que a su vez estaba condicionada por la misma comprensión bíblica de la historia), también el pensamiento tipológico se convertía cada vez más en un pensamiento *en metáforas y alegorías,* como se echa de ver ya a finales de la antigüedad, pero especialmente en la edad media y más aún en la gran teología del barroco, como, por ejemplo, en las catorce estaciones del vía crucis y en las analogías meramente plásticas de Cristo, sacadas de la historia bíblica del AT y del NT.

Como muestra de lo dicho baste recordar tres personajes de la antigua alianza: ya la teología tardía del judaísmo toma de la vida del antepasado de Cristo, el rey *David,* la escena, por ejemplo, de su lucha con Goliat como imagen de la esperanza para el judaísmo de la diáspora (así en la sinagoga de Dura Europos, año 245 d.C.), al igual que en el pensamiento cristiano se había convertido en signo de la victoria de Cristo sobre Satán (la puerta de madera de San Ambrosio en Milán, siglo IV). David como rey y cantor –representación frecuente sobre todo en Bizancio– se empareja a comienzos de la edad media (Reims) con Cristo (cf. el binomio Orfeo-Cristo en el primitivo arte cristiano).

Moisés, que seguía siendo el gran legislador para los judeocristianos (Mt 5,17ss; Act 15,1), lo contrapone Pablo a Cristo, pensando en los cristianos de la gentilidad, como contrapone en su teología ley y evangelio, ley y gracia (2Cor 3,16-18; Heb 8-10; cf. Jn 1,17): Moisés es superado en todo por Cristo. Pero, a partir de la concepción de Moisés imperante en el judaísmo tardío (Filón de Alejandría), ya Gregorio de Nisa (*In Cant. hom. 11*) recoge la imagen de Moisés como «modelo de la vida perfecta en la ascen-

sión al monte de Dios», imagen que luego jugará un gran papel en la mística (el camino desde la luz de la manifestación a través de la nube desde la que Dios habla, hasta la oscuridad [la noche] en la que Dios habita [Éx 24,18]). Ya en las catacumbas (cf. las puertas en madera de Santa Sabina, en Roma, siglo V) aparece Moisés como tipo antitético de Cristo en su milagro de la fuente (maestro de la verdad, Jn 7,38s), como legislador (Mt 5,21s. 27s.31s, etc.), y como caudillo a través del mar Rojo (salvador de la cautividad: redentor). En el período carolingio hallamos la imagen de Moisés, que levanta una serpiente de bronce (Mt 12,38: Biblia de Alcuino).

Finalmente, *Abraham,* al que el judaísmo tardío pone ya por encima de Moisés, cuenta también para los cristianos como el patriarca del pueblo elegido, aunque lo decisivo no sea su circuncisión (Mt 3,7-10; Lc 16,23-26; Jn 8,33s.39s) sino su fe (Rom 3,9-25; 4,1-12; Gál 4,22-31), que es desde luego una fe operativa (Gén 15,6; Rom 4,3; Sant 2,21). El *sacrificio de Isaac* (cf. sinagoga de Dura Europos), que para los judíos era signo de la redención por Dios, pasa en la liturgia cristiana a ser tipo del sacrificio de Cristo (Jn 3,16: canon de la misa). La visita de *los tres personajes en Mamré* (Gén 18,1-6) fue durante el primer milenio cristiano imagen de la eucaristía (saludo, lavatorio de los pies, banquete; de modo similar al encuentro con Melquisedec) y desde la edad media fue imagen de la trinidad.

En el arte primitivo de las catacumbas, al igual que en los comienzos de la teología, junto a los tipos bíblicos se recogen también algunas «imágenes» paganas (Cristo como el nuevo Orfeo, que mediante su canto amansa y encanta a todos los seres; cf. Justino, *Apol.* I, 55; imágenes de la vida cotidiana como símbolo de la cruz de Cristo, etc.), de las que aquí sin embargo no vamos a hablar (cf. W. Neuss, *Die Kunst der alten Christen,* Augsburgo 1921; LCI 3, 1971, 356-358: Orfeo [L. Pressouyre]; *Realenzyklopädie der Klass. Alt.* XVIII, 1200-1320 [K. Ziegler]; K. Ziegler en *Form und Inhalt* [Homenaje a O. Schmitt], Stuttgart 1955, 239-256).

§ 6. *Cristologías típicas de nuestro tiempo como caminos posibles para una comprensión completa, teológica y creyente de Cristo*

G. Pfannmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart*, Berlín [2]1939; *Theologische Berichte*, I (Einsiedeln 1972): Grillmeier, *Hermeneutik;* Ruckstuhl, *Johannes;* II (1973); Stadelmann, *Hebräerbrief;* Schellenbaum, *Teilhard de Chardin;* Takayanagi, *Wiederkehr. Konfrontation und Integration;* A. Schilson-W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Friburgo de Brisg. 1974; *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes (Welte-Festschrift:* 9 colaboraciones), Friburgo de Brisg. 1976; G. Strecker (dir.), *Jesus Christus in Historie und Theologie (Conzelmann-Festschrift:* 26 colaboraciones), Tubinga 1975; H. Dombrowski, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976; J. Blank-G. Hasenhüttl (dirs.), *Glaube an Jesus Christus* (9 colaboraciones), Düsseldorf 1980; *Ausgewählte Fragen zur Christologie* (estudio de la Comisión Teológica Internacional), HerKorr 35 (1981) 137-145; H.G. Pöhlmann, *Wer war Jesus von Nazareth?*, Gütersloh 1976 (1981); G. Becker, *Theologie in der Gegenwart*, Ratisbona 1978, 139-179; LThK 6, 1961, 859-864: *Leben Jesu Forschung* (F. Mussner).

Cristología es –como indica la misma palabra– la «doctrina acerca de Cristo». Y como ya queda dicho (§ 2 y 3), Cristo no es objeto de un conocimiento meramente objetivo o simplemente histórico: la comprensión de Cristo supone a su vez en nosotros una recta comprensión de Dios, del mundo y de nosotros mismos, además de una apertura a una inteligencia siempre nueva y mayor, a la vez que a su nueva autodecisión y entrega de sí mismo. Cristo, como «centro» de la historia universal desde el punto de vista salvífico, como «cabeza» de la Iglesia en cuanto que ésta es la comunidad universal de los hombres ante Dios, como redentor, salvador, señor y juez de cada uno de nosotros, plantea a la comprensión y autodecisión espiritual y existencial del hombre unas exigencias que sólo pueden encontrar una respuesta desde nuestro último centro personal. Pero, tan pronto como queremos reflexionar sobre las mismas desde nuestra «comprensión conceptual», nos sale al paso una pluralidad de «aspectos parciales», que dan origen a una pluralidad de «cristologías». Éstas a su vez llevan el carácter de fragmentos que necesariamente apuntan a un todo, que ya no puede ser objeto de

búsqueda y captura sólo por la inteligencia, sino también y más aún por el corazón. De ahí que, precisamente en la cristología, la teología como «ciencia de la fe» reclame nuestra apertura a esa multiplicidad en la unidad, a esas «cristologías dentro de la cristología única». No debe silenciarse, sin embargo, que allí donde más se impulsa la teología desde una fe vivida, mejor aparece la unidad en la multiplicidad –y así sobre todo hasta la ilustración de la edad moderna–, mientras que allí donde la teología se asienta preferentemente en el marco y espíritu de las modernas ciencias de la lingüística y de la historia gana en valor la pluralidad de las «cristologías» frente a la cristología única, planteando también el problema del pluralismo en la misma teología. Vamos a considerar ambas corrientes con la vista puesta en el problema antes planteado. El trasfondo real lo constituye el hecho de la «unión de Dios y hombre en la única persona de Jesucristo»; es decir, la concepción cristiana de la religión en el sentido de *mysterium.*

I. La unidad en la pluralidad según la concepción de la cristología clásica

1. La pluralidad de las «cristologías», en la que se contempla y mantiene la unidad de la cristología, ha encontrado dos formas legítimas. La primera ha surgido de la moderna ciencia bíblica y destaca la peculiaridad de la imagen de Cristo en los diferentes escritos del NT, en los distintos Evangelios, en Pablo, en la carta a los Hebreos, el Apocalipsis, etc., sin pretender decir nada definitivo sobre la única cristología sistemática de la fe eclesiástica. De las cristologías del NT hablaremos más adelante, en el § 10.

2. La otra corriente parte de la unidad y totalidad de la cristología en la reflexión sistemática de la fe eclesiástica, aunque queriendo destacar en la misma los diferentes aspectos que justamente son necesarios para la comprensión de esa totalidad interna. Arranca de la cristología «clásica», que se desarrolló en la teología de los padres de la Iglesia en los siglos IV y V y que se

convirtió en la cristología dogmática de la Iglesia. Investiga la realidad cristiana de la revelación con los conceptos metafísicos más objetivos de la filosofía griega en un intento de captación (comprensión), y encuentra su centro y cima en la doctrina de las *dos naturalezas* en Cristo, la divina y la humana; las cuales dos naturalezas están unidas «hipostáticamente» en la *única persona histórica* de Jesucristo. Fundamento de la comprensión teológica de ese «Dios-hombre, Jesucristo» es la fe en el Dios trino y en su historia salvífica, así como en el hombre y en su destino de salvación: ha sido creado a imagen y semejanza divina y está destinado a ser eternamente hijo de Dios. El concilio de Calcedonia (451) compendia esa doctrina en estas palabras: «Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial (*homoousios*) con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial (*homoousios*) con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* (Heb 4,5)... [existiendo] en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis (*in unam personam atque subsistentiam*), no partido o dividido en dos personas» (DS 301-302; Dz 148; cf. el desarrollo de esta afirmación en el concilio XI de Toledo, 675: DS 526; véase después en § 14).

La Iglesia ha mantenido siempre esta doctrina, porque con ella aparecen tanto el misterio cristológico de la revelación como el culto cristológico de la Iglesia en nuestro lenguaje humano, que nunca puede «comprender» el misterio de la fe, sino sólo delimitarlo inequívocamente con unos términos humanos. En el marco de esa cristología presenta Juan Damasceno († 749) por primera vez sus «cristologías», a las que se ve forzado en nombre de su pensamiento filosófico-teológico creyente y para las cuales aduce fórmulas tomadas de afirmaciones cristológicas de la Escritura.

Expresamente habla aquí de «maneras de hablar» (*tropoi*) en el sentido aristotélico (cf. Aristóteles, *Anal. pr.* 13,32*b*5 y 10). Subraya sin embargo que nuestra manera de hablar de Jesucristo ha de ser fundamentalmente distinta, según que hablemos de él antes de su encarnación (del *Logos* preexistente junto al Padre), de su unión (de las dos naturalezas en la encarnación), después de su unión (en su ministerio, pasión, muerte y resurrección) y después de su resurrección (en su existencia gloriosa, según 1Cor 15,28). Para la primera «manera de hablar» (antes de la encarnación) distingue a su vez seis modos, que se refieren a la realidad intratrinitaria del *Logos* y a los anuncios proféticos de su encarnación. Para el segundo *tropos* o manera de hablar (en la unión), distingue tres modos, que apuntan a la «humillación de Dios», la «exaltación de la naturaleza humana» y la «unión de las dos naturalezas». En la tercera «manera de hablar» menciona en primer término tres modos de lenguaje, que se refieren a la naturaleza divina o a la naturaleza humana o a la acción de esa naturaleza humana, para la cual presenta a su vez otros seis modos diferentes de lenguaje: aquel en que al hablar de lo humano se incluye lo divino (conforme a la persona), cuando en el lenguaje de lo humano se oculta lo divino (ficción), aquel en que al hablar de lo humano se asume algo que no pertenece a lo divino (como la asunción del pecado), aquel en que se habla mentalmente (*in abstracto*) de lo humano prescindiendo de lo divino (cuando se llama siervo de Dios); aquel otro modo en que Cristo dice algo sólo para revelarse de una manera especial a nuestra fe (como cuando ruega al Padre que lo glorifique), y finalmente, cuando quiere destacar su propia pertenencia al pueblo judío (como cuando dice que la salvación viene de los judíos). En las «maneras de hablar» sobre Cristo después de su resurrección hay que distinguir asimismo dos tipos, según que se hable de su naturaleza divina o de la humana (cf. *De fide orthodoxa,* ed. Kotte, en *Schriften* II, 1973, 212-218, c. 91; K. Rozemond, *La christologie de S. Jean Damascène,* Ettal 1959; cf. asimismo M. Grabmann, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik,* en *Mittelalterliches Geistesleben* I, Munich 1926, 104-146).

Tras los grandes enfrentamientos cristológicos del siglo XII

entre los «dialécticos» (Abelardo y Gilberto) y los «realistas» (los victorinos y los canónigos de Reichersberg), tanto Pedro Lombardo, en el libro III de sus *Sentencias* (así como en los comentarios a las mismas) como Tomás de Aquino en su *Summa theologiae* III, q. 2-6 y 16-19, algunas cuestiones sobre los *modi uniendi* de las dos naturalezas en Cristo, aunque sin citar al Damasceno IV, c. 28 (= Kotte 91; Tomás sigue aquí a Pedro Lombardo, que no ha tenido en cuenta dicho capítulo).

3. Sólo en época recentísima ha desarrollado W. Thüsing (*Die neutestamentlichen Christologien und Jesus Christus* I, Düsseldorf 1981) una vez más el problema de las relaciones entre las cristologías y la cristología, aunque, siguiendo la moderna distinción exegética entre «Cristo prepascual y postpascual», sólo expone dos series de criterios para determinar tales relaciones, presentando para la primera serie cinco grupos de criterios, y para la segunda dieciocho componentes estructurales para cristología y soteriología, a las que habremos de referirnos en su debido lugar. Lo importante es que, pese a todas las distinciones sobre las distintas cristologías, se postula y expone la coincidencia de las distintas afirmaciones en la única cristología de la Iglesia católica.

Junto a esta referencia a las «cristologías» en el marco de la única cristología de la tradición clásica, se habla en la época contemporánea de diferentes cristologías que surgen por el hecho de que la única cristología de la revelación y de la Iglesia no se contempla desde su hondura y totalidad metafísica, sino desde un aspecto condicionado por la exégesis, sin que por ello se pretenda poner siempre en tela de juicio la afirmación metafísica y dogmática de la Iglesia. Aquí, en principio, sólo trazaremos unos bocetos de las cristologías siguientes.

II. Cristologías específicas de la edad contemporánea (de base exegética y condicionadas por la fe vivida)

1. *Cristología historicosalvífica (tipológica).* Ya en la misma concepción cristológica del NT y luego muy especialmente en la

predicación (*kerygma*) de la Iglesia en todos los tiempos destaca una denominada «cristología historicosalvífica», que entiende sobre todo a Cristo y su obra desde la visión del obrar de Dios en la historia de la humanidad, visión que se funda en la revelación de la Escritura, y que contempla la persona y obra de Cristo como el cumplimiento y realización de las promesas del AT, recibiendo también de tales promesas los esquemas interpretativos de lo que hay de nuevo en la visión cristológica del NT. Es la «cristología tipológica» a la que nos hemos referido en el parágrafo anterior. Las grandes épocas religiosas de los santos padres y de comienzos de la edad media, de la contrarreforma y del romanticismo –que al pensar históricamente con el sentido más amplio de una concepción antigua de la historia más cíclica también pudieron tener más en cuenta el pensamiento histórico de la Biblia– fueron las que cultivaron de una manera especial esa cristología (cf. K. Rahner, *Chalkedon, Ende oder Anfang?*, en *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburgo 1954, 3-49).

2. *La cristología ingenua de la Biblia.* Después que del espíritu de la ilustración, inservible para la inteligencia de la Biblia, surgiera en el bando evangélico una gran investigación crítica sobre la «vida de Jesús», apareció también en el bando católico una especie de cristología bíblica ingenua, con numerosas exposiciones de la vida de Jesús, que de manera pía y creyente –y siguiendo el esquema de la «armonización evangélica» intentada una y otra vez desde Taciano– presentaban el curso de la vida terrena de Jesús, para sacar de la misma las consecuencias religiosas y sobre todo ascético-morales y estimular al «seguimiento» cristiano de Cristo. Con todos los respetos para esa tendencia, que no puede pasarse sin una auténtica cristología, hemos de decir que el «esquema histórico» que ahí se establece está tomado de la moderna concepción histórica y por lo mismo no tiene lo bastante en cuenta la «historicidad de la historia bíblica», de tal modo que esas «vidas de Jesús» pueden tener para nosotros una cierta importancia por su intención ascética y moral y por algunas de sus observaciones exegéticas, pero necesitan múltiples correcciones (cf. F. Mussner, en LThK 6, 1961, 863).

3. *La cristología bíblico-teológica.* En nuestros días se ha montado una «cristología bíblico-teológica», que pretende satisfacer las modernas exigencias de una exégesis filosófico-histórica y crítica, y que partiendo precisamente de esa concepción crítica y teniendo en cuenta «el sentido originario de la Escritura» quiere presentar de una forma nueva y más profunda el contenido de la doctrina, la vida y la obra de Cristo para nuestra mentalidad creyente y piadosa. Para llegar a ser fecunda en orden a la consideración dogmática, esa *teología neotestamentaria* tiene ciertamente que extender su propio planteamiento a todo el propósito de la dogmática o desarrollarse a través de la misma; y, más de lo que metodológicamente puede dar de sí una teología neotestamentaria, también ha de estar abierta al desarrollo teológico de los distintos problemas neotestamentarios en la doctrina de la Iglesia. La concepción historicista del siglo XIX, para la cual la verdad se encuentra sólo al comienzo y todo desarrollo ulterior es obra humana y corrupción de la verdad originaria (cf. la teoría de la depravación de Lutero), no puede aplicarse a simples verdades humanas de cierta hondura, y mucho menos aún a las verdades de la fe. En esas hondas verdades humanas, y más aún en las verdades de la revelación, debe progresar el individuo y han de progresar todas las épocas con madurez y comprensión siempre renovadas (evolución de los dogmas); cf. R. Schnackenburg, *Neue Theologie. Der Stand der Forschung,* Munich 1963.

4. *La cristología de la autoconciencia de Jesús.* De la mentalidad bíblico-teológica, y estimulada a su vez por la teología evangélica, especialmente por la controversia acerca de los «discursos escatológicos de Jesús», surgió también en el sector católico, de manera muy especial después de la primera guerra mundial, una cristología que intenta una nueva comprensión del misterio de Cristo, sobre todo desde la «autoconciencia de Jesús» tal como se va revelando en la Escritura, y que se extiende a su conciencia mesiánica y a su conciencia de Hijo de Dios. La tentativa es tan importante como difícil y comporta la apertura a otros planteamientos necesarios para una posible comprensión de Cristo en la Escritura por el simple hecho de querer hacer justicia a las exigen-

cias de una exégesis neotestamentaria, y más aún si pretende satisfacer la comprensión dogmática de Cristo (cf. J. Ternus, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu,* en *Konzil von Chalkedon* III, 1954, 81-237; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi,* QD 32, Friburgo 1966; cf. § 22).

5. *La cristología existencial.* Junto a esas tentativas más objetivas por desvelar el misterio de Cristo tal como aparece en la revelación, hay que mencionar también otras más recientes y subjetivas, que pretenden aportar una base y sostén no tanto a la figura de Cristo cuanto a la comprensión de su importancia y significado. Y aquí hay que referirse en primer término a la tentativa por considerar a Cristo desde nuestra *experiencia religiosa personal* de Cristo. Es ésta una tentativa que empieza con la gran mística cristológica de san Pablo y que recorre todos los siglos, pero muy especialmente podemos seguirla en los diferentes períodos de la mística: en el siglo VII entre los griegos (*hesicasmo:* la oración de Crito), en los siglos XII-XIV con la mística de la Iglesia latina (Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Juan Taulero, Enrique Suso), y especialmente en el siglo XVII (Pierre de Bérulle); es una tentativa que de continuo ha prestado el fundamento creyente a grandes decisiones teológicas. En 2Cor 13,5 escribe Pablo: «Examinaos vosotros mismos a ver si estáis en la fe; poneos a prueba. ¿O acaso no os dais cuenta de que Jesucristo está entre vosotros?» Lo decisivo en esta orientación es que no conduce a la negación de la humanidad de Cristo ni a un cristianismo sin sacramentos y ajeno a la Iglesia, como frecuentemente ha sucedido en la historia de la Iglesia: los begardos (DS 891-899, Dz 471-479), los alumbrados, el quietismo (cf. K.V. Truhlar, *Christuserfahrung,* Roma 1964).

Una forma totalmente nueva, influida por la filosofía existencialista de Heidegger, es la que ha adoptado esa cristología en la doctrina liberal de R. Bultmann sobre la «desmitologización» (*Entmythologisierungslehre*), que no puede satisfacer al pensamiento católico (cf. *Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburgo 1964; Chr. Schütz, *Auf der Suche nach Jesus Christus,* Düsseldorf 1982).

6. *La cristología sacramental.* Sin duda que para mantenerse en la cristología eclesial y sana es también de gran importancia la simple vida cristiana, que experimenta de continuo a Cristo en la «piedad litúrgica y sacramental» (*in mysterio*) y que aprende a conocer a Cristo comunitariamente no de un modo meramente objetivo sino existencial en una «imitación» viva de Cristo. Jn 14,20s: «En aquel día comprenderéis vosotros que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama... Y al que me ama mi Padre lo amará, y también yo lo amaré y me manifestaré a él.» En la vida cristiana de cada día, en con y a través de Cristo, sacramento primordial, también se experimenta y vive la Iglesia como «sacramento universal» (cf. CTD VIII). Cuando esa «revelación personal» no puede ya tener lugar en una vida cristiana operativa, también la «palabra de la revelación» corre el peligro de convertirse en mera letra muerta (Rom 7,6), que además mata. Sobre todo el misterio central de la realidad cristológica, la «cruz», se puede conocer primordialmente en «el banquete sacrificial de la eucaristía» y sólo desde él puede llevarse. Gál 6,14: «En cuanto a mí, ¡líbreme Dios de gloriarme en otra cosa que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, mediante la cual el mundo fue crucificado para mí y yo para el mundo!»

7. *La cristología eclesiológica.* Asimismo para la comprensión del «Cristo total» es también necesaria la comprensión de «Cristo como cabeza de su Iglesia» (Col 1,18), y por ende la comprensión de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» y la «vida con la Iglesia». La Iglesia no es sólo un tema de la doctrina de Cristo ni sólo una fundación de Cristo (Mt 16,18; 28,19s); la Iglesia es, con todos sus «ministerios», «el cuerpo de Cristo» (Ef 4,11.15s) y, como tal, el «sacramento universal de la salvación» (cf. CTD VIII). Donde se ignora a la Iglesia, se ignora o se deforma el mandamiento básico de la doctrina de Cristo, el «gran mandamiento del amor» (Agustín). Una recta cristología debe también ser el fundamento y la fuerza motriz de toda «teología ecuménica». Jn 17,20: «No sólo por estos (los apóstoles) te ruego (Padre), sino también por los que, mediante su palabra, van a creer en mí. Que todos sean uno.

Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, y así el mundo crea que tú me enviaste.»

8. *La cristología cósmica.* Para una inteligencia plena del misterio de Cristo en nuestro tiempo se requiere también la visión de la cristología que aparece sobre todo en conexión con Col 1,15ss y que una y otra vez se ha intentado, y debe intentarse, a través de las tentativas por lograr una comprensión cristiana del moderno mundo de las ciencias naturales; es lo que Teilhard de Chardin denominó «cristología cósmica»: «Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,16s). Precisamente la imagen moderna y científica del mundo, orientada «hacia dentro», reclama esa concepción del «Hijo de Dios encarnado», en el que debe anularse la secularización de este cosmos (1Jn 2,15ss; cf. K. Rahner, *Anthropozentrische Christologie;* J.A. Lyons, *The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin,* Oxford 1982; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris 1968).

9. *La cristología escatológica.* La cristología quedaría esencialmente incompleta si no fuera también una «cristología escatológica». Lo cual no sólo significa que la recta comprensión del Cristo vivo de la revelación debe siempre mirar hacia el «Señor que ha de venir» como juez del tiempo final (Ap 22,17), según lo muestran los grandes relieves de los tímpanos de las iglesias románicas y primeros tiempos del gótico (Chartres, Vézelay), y como el consumador del universo. Aquí más bien se incluye el hecho de que en la realidad del Cristo que sigue viviendo en su Iglesia, en sus sacramentos y en cada cristiano, alumbra ya lo venidero, el futuro, y que ya está puesto el germen de la consumación; de tal modo que aquí encuentran su verdadera recapitulación las cuatro formas últimamente mencionadas de una cristología existencial, sacramental, eclesiológica y cósmica. La creación entera debe someterse a Cristo: «Y cuando se le hayan sometido todas las cosas, entonces (también) se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo, para que *Dios sea todo en todos*» (1Cor 15,28). Sólo así llega el misterio de la encarnación a su meta (la *theiosis* o

divinización: cf. CTD VIII, epílogo; H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes,* Maguncia 1885, 610-615).

Todos estos puntos de vista de la cristología forman un todo. Obedeciendo a la necesidad del pensamiento humano, que en razón de su vinculación a las cosas y a la limitación consiguiente una y otra vez ha de descomponer el todo para poder comprenderlo y penetrarlo, vamos a tratar con mayor detalle en las páginas que siguen los distintos pasajes en que se apoyan los varios puntos de vista, aquí ofrecidos, con las posibilidades de una cristología creyente.

10. Muchos de los puntos de vista aquí discutidos sobre una posible «cristología creyente» han adquirido acentos nuevos en la época reciente. Así H.U. von Balthasar (cf. *Herrlichkeit* III 2, parte 2a.: NB; íd., MS III 2,135-326) ha sometido a su meditación la cristología historicosalvífica hasta el misterio de la santísima Trinidad, y ha intentado desarrollar la realidad de Cristo principalmente desde la obediencia del Hijo al Padre, buscando ahí una interpretación más profunda a los distintos acontecimientos de la vida de Jesús sobre la tierra. H. Mühlen intenta exponer desde la Escritura y en el mismo marco trinitario el acontecimiento cristológico, sobre todo como «acto del Espíritu Santo», en el que ciertamente habla más de la «experiencia espiritual» que querría redescubrir también en nosotros «como la penetración que hace posible la experiencia de Cristo» (p. 513), llevado por el talante del actual «movimiento carismático». Fundamental para sus afirmaciones es la concepción del «envío del Espíritu Santo» como la «inhabitación de una única persona (la del Espíritu) en muchas personas (los hombres)» (p. 518). La exposición de los distintos acontecimientos de la vida de Jesús, desde su concepción virginal por María «en el Espíritu Santo» (Lc 1,35) hasta su muerte sacrificial en la cruz «en virtud del espíritu eterno» (Heb 9,14), responde a la interpretación señalada. El lado antropológico de su concepción de Cristo lo expresa Mühlen mediante la afirmación de que Cristo es «un carismático invadido por Dios» (p. 522; cf. MS III, 2:513-545).

11. Un intento de índole peculiar es el que ha realizado W. Kasper (*Jesus der Christus,* Maguncia 1979). Acomete en serio la crítica «filosófica» de la fórmula de Calcedonia –como veremos más adelante en III,1– y pretende reinterpretarla de nuevo, aunque dentro por completo del espíritu del concilio. Intenta aclarar la atribución del concepto de «naturaleza» a Dios y al hombre, así como la división entre naturaleza y persona, por cuanto que «presenta el programa de una cristología con la correspondencia recíproca entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y exaltado» (41: contra Bultmann), y en el espíritu de la escolástica tomista (aunque a veces con ciertas formas de hablar que recuerdan un tanto a Schelling) establece que «en Jesús, mediante la unidad personal con el *Logos,* la personalidad humana llega a su realización simplemente única e inderivable» (294s).

12. Todas las «cristologías típicas» presentadas hasta ahora, y que exponen importantes aspectos parciales de la única cristología católica válida, apuntan en definitiva a *la cuestión general del Jesús histórico,* como ha de plantearse de continuo en nombre del misterio cristológico total frente a todas las reducciones ilustradas, porque el «realismo» de cualquier misterio de Cristo ha de estar anclado en el «Jesús histórico». El primero que planteó esta cuestión fue el teólogo evangélico Martin Kähler, en su disertación *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892; reimpresa por E. Wolf, Munich 1953), en un esfuerzo por volver a presentar el verdadero Jesús histórico de la Biblia frente a la concepción «historicista» de los estudios ilustrados sobre la vida de Jesús.

R. Bultmann (*Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburgo 1958), partiendo del existencialismo heideggeriano, ha invertido los conceptos introducidos por Kähler; para él es *geschichtlich* la respectiva concepción existencial y es *historisch* la realidad bíblica de Cristo, aunque ciertamente que en nombre de su hipótesis de la *Entmythologisierung* convierte una vez más a ese Jesús bíblico en una forma de la concepción historicista ilustrada. Desde su contraposición entre el «Jesús predicador de la Biblia» y «el Cristo predicado por la fe de la Iglesia primitiva» se han

aclarado muchas cosas en la cuestión del sentido de la «historicidad de Jesús» frente a todo el historicismo ilustrado y a todo el existencialismo creyente mal entendido. Se trata simplemente de la recta «comprensión hermenéutica» del mensaje bíblico de Jesucristo y a la vez sobre Jesucristo. Tan cierto como que los relatos bíblicos sobre la vida, palabra y obra de Jesús no pueden entenderse sin la fe de la Iglesia primitiva en el propio Jesús, así de inequívoco y seguro resulta también el hecho de que el «Cristo de la fe», predicado en tales escritos, no es otro que el «Jesús histórico de Nazaret», que precisamente ha reclamado esa «fe» con su vida, su palabra y su obra, la ha fomentado muy especialmente y la ha mantenido en su Iglesia hasta el día de hoy mediante el envío de su «Espíritu de verdad». El Jesús real e histórico de la Biblia, que sólo se puede encontrar en la fe viva de la Iglesia cristiana, la cual ha producido los escritos del NT justamente en ese Espíritu de Cristo y en todas las épocas los ha presentado siempre de una forma nueva en su predicación conforme al espíritu de cada tiempo, ese Jesús histórico sólo puede entenderse en una «concepción histórica» que se ha producido y mantenido en la misma fe de la Iglesia. Sólo en esa «concepción cristiana de la historia» (*in mysterio*) puede tener respuesta la decisiva «cuestión de la realidad» no sólo de la vida, palabra y obra del mismo Jesucristo, sino de todas las verdades de la fe cristiana en todos los tiempos y culturas, que a su vez en esa concepción cristiana de la historia pueden y deben encontrar su propio esclarecimiento y explicación, su consumación y madurez (cf. F. Mussner, *Praesentia salutis,* Düsseldorf 1967, 42-80: el Jesús histórico y el Cristo de la fe; H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín 1960 [48 colaboraciones]; véase asimismo la bibliografía de § 8).

Desde esta concepción cristiana (¡y judía!) de la «historia» han de verse la problemática y los límites del *método histórico-crítico* en la exégesis, método que hoy es el único válido para muchos comentaristas y que en sus líneas esenciales nació del pensamiento ilustrado del siglo XIX. Pero al mismo tiempo hay que meditar también sobre la problemática y los límites de las nuevas tentativas por entender las narraciones y afirmaciones bíblicas a la luz

de la psicología profunda como «afirmaciones o sueños míticos», según lo han hecho recientemente E. Drewermann y otros autores. Frente a tales tentativas hay que preguntarse si ante todo es posible, o en qué medida, que unas representaciones o sueños ahistóricos y míticos expliquen la afirmación bíblica, siempre entendida y explicada como una afirmación histórica (cf. «Bibel und Kirche» 3 [1983], especialm. p. 91-105: artículo de E. Drewermann; bibliografía, p. 109).

13. Como transición al grupo siguiente de representaciones cristológicas, permítasenos referirnos a E. Biser (*Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu,* Munich 1973), que afrontando con seriedad el método histórico-crítico, capaz de servir en muchos puntos, aunque no en todos al «conocimiento acerca de Jesús», se esfuerza por conseguir un método que proporcione una nueva «inteligencia de Jesús», única vía para alcanzar el recto conocimiento del mismo. Así podrá también superarse la discrepancia entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», así como la que media en general entre historia y *kerygma.* Analiza sobre todo las «experiencias» de los contemporáneos y de la Iglesia primitiva acerca de Jesús, porque en la exposición descriptiva de esas experiencias parece «eliminarse» precisamente el dilema antes aludido entre historia y *kerygma* (27) y desde él se obtuvieron también los primeros «títulos soberanos» de Jesús. Aquí se contempla a la vez al Jesús que enseña, sana y sufre junto con el Señor exaltado. Con este método se incorporan precisamente a la comprensión los «restos» que escapan a la elaboración del método histórico-crítico y es posible una auténtica «representación de Jesús» conforme a la Biblia (cf. Mt 18,20; 28,20; Jn 14,23) en todos los tiempos. Su principio interpretativo lo resume en estas palabras: «A toda afirmación (de la Escritura) ya se presente como el eco de una experiencia histórica o como el resultado de una inspiración pneumática, siempre le corresponde la dignidad del testimonio genuino, con sólo que resulte creíble su origen empírico» (29). «Por el mismo texto evangélico queda claro que la cuestión de Jesús, debidamente planteada, no es la de su existencia histórica, sino la cuestión de su presencia entre nos-

otros y de la importancia que para nosotros tiene» (32). E. Biser contrapone su cristología como una «cristología desde dentro» al intento de H. Pfeiffer, al que pone el título de «cristología desde fuera» (ThG 27 [1984] 112-117). Surge así un libro edificante, profundamente creyente, similar –aunque más crítico desde luego– a *El Señor* de R. Guardini. Sin embargo no podrá desaparecer la frontera entre el libro piadoso y la obra científica, ni siquiera cuando se trata de una piedad auténtica y previamente iluminada por la crítica y no de una humanización de la figura de Jesús tributaria de la piedad, de la que hablaremos después.

Epílogo: Sólo marginalmente cabe citar algunos libros sobre Jesús, que en parte por apoyarse en fuentes gnósticas y ocultas, y en parte por su actitud tendenciosa nada aportan ni en el plano científico ni en el teológico. Tales son: R. Eisler, *Jesous Basileus,* 2 vols., Heidelberg 1929-1930; J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth,* Munich 1965; J. Lehmann, *Jesus Report,* Düsseldorf 1970; R. Augstein, *Jesus Menschensohn,* Hamburgo 1974; M. Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth,* Roma 1962; A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft,* Stuttgart 1971; M. Smith, *Auf der Suche nach dem historischen Jesus. Entdeckung und Deutung des geheimen Evangeliums im Wüstenkloster Mar Saba,* Francfort 1974; S. Freud, *El porvenir de una ilusión,* en *Obras completas* VIII, Madrid 1974, p. 2961-2992 (el original es de 1927).

III. Ensayos recientes de una «cristología desde abajo»

La afirmación antes presentada (I,2) del concilio de Calcedonia sobre Cristo como «el Dios-hombre, una persona histórica en dos naturalezas», se ha mantenido hasta hoy por su misma imposibilidad de comprobación lógica en la Iglesia católica como expresión y garantía del «misterio de Cristo», como veremos más adelante, sobre todo desde que la ilustración con su fe en la comprensibilidad sin lagunas del mundo intentó socavar ese *mysterium.* La influencia ulterior de la mentalidad ilustrada, especialmente a través de la reciente aceptación de los plantea-

mientos hegelianos (propiciada sobre todo por la filosofía existencialista de Heidegger), también sobre la teología católica, así como el espíritu mundano del «secularismo natural» y los legítimos esfuerzos por una «teología de la proclamación» adaptada a las necesidades de nuestro tiempo, han inducido también a ciertos pensadores católicos a aclarar y explicar las antiguas afirmaciones clásicas de los misterios mediante nuevas «distinciones».

1. Un signo de la marcha en esa dirección lo dio Karl Rahner, con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia, en su estudio *Chalkedon, Ende oder Anfang?* (Calcedonia, ¿final o comienzo?), en A. Grillmeier - H. Bacht (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburgo 1954, III, 3-49; cf. además *Schriften* X, 227-238 con bibliografía). Fundamental para su nueva propuesta es su nueva antropología (surgida de las influencias de M. Heidegger y de J. Marechal), así como su concepto de la gracia como «autocomunicación de Dios». Esto es lo que escribe (p. 34s): «Es preciso mantener siempre la idea clara de que el ser-humano no es una realidad absolutamente cerrada, que permaneciendo sin más indiferente y encerrada en sí misma se una por un milagro totalmente exterior a la misma con algo distinto, que en este caso sería el *Logos*. El ser-humano es más bien aquella realidad que, por su absoluta apertura hacia arriba, llega después a su *realización* suprema, aunque inmerecida, haciendo realidad la posibilidad suprema de ese ser-humano, cuando el propio *Logos* se hace en ella existente en el mundo... de modo que la cristología es a la vez fin y principio de la antropología, y para siempre tal antropología se hace realmente teo-logía.» Y así, poco antes Rahner ha podido escribir (p. 24): «Quien diga, por ejemplo, que Jesús es el hombre que vive la singular y absoluta autoentrega a Dios, podría expresar perfectamente bien y en toda su hondura el ser de Cristo, *en el supuesto* de que hubiera comprendido que *a*) tal autoentrega supone una comunicación de Dios al hombre; que *b)* una autoentrega absoluta implica una absoluta comunicación de Dios al hombre, que convierte lo operado por ella en la realidad del mismo operante; y que *c)* una tal afirmación existencial no significa una idea, una ficción, sino una afirmación ontológica.»

La base hegeliana de esta manera de hablar se hace patente (= identidad en la diversidad), cuando Rahner escribe (p. 32): «Esa humanidad concreta de Cristo sólo puede pensarse como ella misma en tanto que diferente del *Logos*, por cuanto que se une a él. La unidad con el *Logos* debe de constituirla en su diversidad del mismo; es decir, justamente como naturaleza humana; la unidad tiene que ser el fundamento de la diversidad, de modo que lo diferente como tal constituye la realidad unida de aquel que como la unidad precedente (que por lo mismo sólo puede ser Dios) es el fundamento de lo distinto, y que permaneciendo "en sí", siendo él mismo de una manera "inmutable", se realiza en aquello que él constituye como lo unido con él y distinto de él. Con otras palabras: el fundamento de la constitución de lo distinto y el fundamento de la constitución de la unidad con lo distinto tiene que ser estrictamente el mismo.»

Lo que aquí se presenta como una nueva concepción de Cristo frente a la cristología clásica aparece más tarde en la contraposición entre la cristología de la elevación y del descenso, la cristología desde abajo y desde arriba, la cristología más historico-salvífica o más metafísica (*Schriften* X, 227-238). La base cuestionable de este nuevo planteamiento es –como se demostrará más tarde– la postergación del ser tripersonal de Dios en favor de la simple consideración de creador-criatura, así como el deseo de hacer comprensible en general la cristología (y por ende, casi «derivable» en sentido hegeliano), cuando sólo puede ser la aclaración creyente de un puro misterio revelado.

Adónde puede conducir esta tendencia hacia una «cristología desde abajo» puede verse en otros cuatro ejemplos de la teología católica. Acerca de todas estas tentativas cabe decir en general: 1) la intención inequívoca de los escritos del NT es una «cristología desde arriba» (Jn 1,14; Flp 2,5-11; Col 1,15-20; 1Tim 3,16; Rom 1,3s; Ef 1,3-23), y no una cristología desde abajo. 2) El propósito pastoral no debe llevar a destacar la consideración seria que merecen los coetáneos y el espíritu de la época a costa del testimonio y de la confesión de fe de la Escritura en la predicación del misterio de fe revelado. En las grandes épocas del cristianismo la Iglesia ha enriquecido a través de su acción misionera el lenguaje

de los pueblos con el lenguaje (las sentencias) de la Escritura; nada contribuye a una comprensión más profunda de la Escritura el que hoy se ponga al servicio de la «traducción» de la Escritura el lenguaje cotidiano y de la calle. Veamos ahora los ensayos de una cristología desde abajo realizados por los cuatro representantes de mayor relieve.

2. Piet Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen,* Zurich 1969 (trad. cast., *Un Dios de los hombres,* Barcelona 1972). Al igual que K. Rahner, critica las afirmaciones de Calcedonia (con la confesión explícita en favor de la cristología del Evangelio de Juan), en el sentido de que elimina la pluralidad de las cristologías neotestamentarias en favor de una única cristología formulada de un modo metafísico, oscureciendo así la imagen escriturística de Cristo, que es funcional (orientada a la redención), relacional (orientada a nosotros) e histórica (referida a Jesús y a nuestra historia). Desde su propósito pastoral reclama Schoonenberg la necesidad de proseguir en la «deshelenización» (*Enthellenisierung*) de la cristología, y como Rahner, construye una «cristología de transcendencia humana» (p. 96). Pero va ciertamente más allá que Rahner cuando, para no reducir el ser humano de Jesús, ya no ve anclado su «ser personal» en el *Logos,* sino en su ser humano (*menschsein*): «El Verbo es, pues, persona –y es Hijo– no frente al hombre Jesús, sino en él; y está hipostáticamente en el hombre, que es Cristo, el Hijo del Dios vivo» (194).

3. Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Friburgo 1974 (trad. cast., *Jesús, la historia de un viviente,* Madrid [2]1983); íd., *Glaube an Jesus Christus,* «Zur Debatte», nov./dic. 1976. A diferencia de Schoonenberg, arranca nuestro autor directamente del «absurdo de la vida» que hoy experimentan la mayor parte de las personas, y mediante una «teología narrativa» y «metadogmática, es decir, prescindiendo metodológicamente del dogma» –teología que enlaza con Buber– pretende trazar una imagen de Jesús que surge del NT y que permite experimentarlo como liberador. Por eso no le interesa propiamente la «filiación divina de Jesús», que él sólo quiere

hacer inteligible desde la experiencia del propio Jesús sobre el Dios padre (*abba; cf. Jesus,* 579ss). Lo decisivo en ese Jesús es el hecho y el modo con que ha sufrido y superado la pasión y la muerte, convirtiéndose en modelo y fuerza para el hombre que sufre, enseñándole a superar su vida absurda. «Sólo si Jesús ha experimentado un fracaso real en las dimensiones limitadas pero reales de nuestra historia, aunque haya sido sin culpa por su parte, puede desencadenar desde su propia experiencia del fracaso como acontecimiento histórico una fuerza alentadora, provocativa y crítica frente a la problemática vital del hombre que fracasa y sufre. Con ello se corrige a fondo nuestra visión alicorta de lo que significan realmente el fracaso y el éxito» (*Glaube,* 13). Aquí se elimina ya la cuestión ontológica en Cristo y su significación salvífica para el hombre se degrada hasta un «modelo humano» (que podría buscarse también en Sócrates).

4. Hans Küng, *Christsein,* Munich 1974 (trad. cast., *Ser cristiano,* Madrid [4]1978); íd., *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie,* Friburgo 1970 (trad. cast., *La encarnación de Dios,* Barcelona 1974). Resulta difícil presentar la doctrina teológica de Küng (pese a que sus obras han alcanzado la mayor difusión entre todos los libros teológicos recientes), porque personalmente quiere extender su propósito pastoral a los círculos más diversos (cristianos y ateos, gnósticos y agnósticos, pietistas y positivistas, católicos tibios y fervorosos, ortodoxos y protestantes: *Christsein,* introducción); por ello utiliza un lenguaje muy «narrativo» (sin trabazón conceptual); la dificultad se debe, finalmente, a la repercusión periodística del «caso Küng» (véase N. Greinacher - H. Haag [dirs.], *«Fall Küng»,* Munich 1980; W. Jens [dir.], *Um nichts als die Wahrheit,* Munich 1978; *Diskussion über «Christsein» von Hans Küng,* Maguncia 1975). Todo ello ha hecho que la problemática de esta teología apareciese como una problemática de la «eclesialidad» de tal teología y, con ella, de la «teología en general», que sobre todo en el campo evangélico-protestante (W. Pannenberg y otros autores) aparece fundamentalmente sólo como una «filosofía de la religión» (cf. G. Sauter

[dir.], *Theologie als Wissenschaft,* Munich 1971; íd. [dir.], *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie,* Munich 1973). Küng utiliza casi todos los títulos que el NT da a Jesús y cita las declaraciones de los concilios antiguos; pero expone esas declaraciones de una manera comprensible (desde el punto de vista racional) en general, hasta el punto de que con ello aparece velado el «sentido mistérico» originario. Para las afirmaciones escriturísticas reclama Küng una «desmitologización (*Entmythologisierung*) interpretativa, absolutamente indispensable y diferenciada» (*Christsein,* 382). Como ejemplos de este tipo de teologizar baste citar algunos textos: «Cuando se exige la confesión *"Kyrios Kaisar"*, los creyentes responderán con la confesión de fe *"Kyrios Iesous"*. Toda la fe cristológica se expresa de un modo plenamente comprensible en esta única palabra: "¡Jesús es el Señor!"» (ibíd., 374). «Los Evangelios pretenden anunciar a Jesús como el hombre en el que Dios mismo actúa, y en el que se opera así la salvación de los hombres» (ibíd., 375; lo cual también podría decirse de los profetas y apóstoles). «Él (Jesús) vivió, padeció y combatió desde una experiencia de Dios, una presencia de Dios, una certeza de Dios, en definitiva inexplicable; más aún, desde una unidad propia y específica con Dios, que le hacía dirigirse a Dios como a su Padre» (ibíd., 380). «Así se presentó el hombre Jesús de Nazaret como el representante definitivo de Dios, en el sentido más amplio y radical a la vez –de una vez por todas, superando el tiempo y el espacio–, como el compromisario, sustituto y *representante* de los hombres ante Dios» (ibíd., 381). «Precisamente como el Hijo de Dios, como el representante, sustituto y compromisario, él es en todo la referencia viva al Dios y Padre, que es mayor que él. Él es el precursor de Dios en el camino hacia los hombres, antes de que Dios los alcance. Y al mismo tiempo es el precursor de los hombres hacia Dios, que se identifica con los que le siguen y con los que se quedan atrás» (ibíd., con la interpretación de los títulos cristológicos; cf. 376s). Por todo ello, los obispos alemanes reprocharon a Küng una «reducción» de nuestra predicación creyente e hicieron hincapié en que «la fe cristiana íntegra es más digna de crédito que la fe cercenada, aunque esa fe cercenada contenga y exprese algunos

misterios; porque los misterios de Dios son más dignos de crédito que las soluciones de los hombres» (declaración del 17 de noviembre de 1977) y el 7 de enero de 1980 le retiraron a Küng la licencia eclesiástica para enseñar.

5. Hans Kessler, *Erlösung als Befreiung,* Düsseldorf 1972, reinterpreta el *Cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury dentro del espíritu de esa «cristología desde abajo». Para Kessler, la liberación del hombre no se funda en el acto redentor histórico y objetivo de Jesús, sino que es más bien una auténtica «humanidad». «Esa humanidad a la larga sólo es posible en la medida en que de continuo se refiere al fundamento de aquella experiencia divina de Jesús» (p. 92), que Kessler ve en el hecho de que Jesús entiende a Dios como su Padre, que está cerca de él, como el Dios liberador y bueno que está siempre presente. De esa experiencia divina saca el propio Cristo la bondad que lo libera y puede así comunicar al hombre que sale a su encuentro «ayuda, esperanza, liberación y redención» (p. 24). Ahí está el verdadero ser Dios de Jesucristo (Rom 9,5: ¡frente a la traducción unitaria alemana de la Biblia!), y por tanto ya no se reconoce adecuadamente ni se admite la realidad histórica y real de la redención operada por Cristo.

6. Aquí entra también la nueva obra *Christ im Jahre 2000,* de Winfried Blasig (Munich 1984), que asimismo convierte al incrédulo contemporáneo en criterio para la predicación, a fin de que también en el año 2000 siga «interesando» la predicación cristiana. Por ello rechaza las fórmulas dogmáticas de la tradición teológica: «la doctrina del pecado original y de la encarnación, la trinidad y la muerte sacrificial, la ascensión, las teorías sobre la redención, la concepción inmaculada y la infalibilidad, continuarán alejando a los hombres de la fe en Dios y en Jesús» (p. 190). Jesús se le aparece como «profeta», aunque de una talla singular y única, que como otros personajes (por ejemplo, Heracles o Edipo) «ha sido deificado o divinizado» (180). «La celebración del misterio pascual de los cristianos representa algo así como un gran carro (¡concepción budista!), en el que la religión popular organi-

zada puede “transportar” a pueblos enteros» (169). «Mejor (que por la doctrina dogmática de la Iglesia) sería orientarse personalmente por Jesucristo, quien no mostró interés ninguno por las fórmulas dogmáticas» (185). ¿No es esto la «gnosis» de los siglos II y III bajo un ropaje moderno?

Epílogo. Aquí habría que mencionar otras tentativas recientes que no hacen justicia al misterio revelado de Jesucristo, tal como la Iglesia lo elaboró, mantuvo y defendió desde el siglo IV. Y no le hacen justicia porque querrían «entender» lo que sólo se puede recibir y mantener como «misterio de fe». Aquí entraría Gotthold Hasenhüttl (*Kritische Dogmatik*, Salzburgo 1979), que en el desarrollo de la cristología eclesiástica no ve más que la acción de los hombres, que «se han construido un misterio, ante el que se hincan de rodillas» (p. 81s). Y así puede decir: «Aunque la edad media y la edad moderna en el curso de la reforma pusieron en marcha nuevos intentos de una cristología, persistió el telón de acero de Calcedonia para el pensamiento» (82).

Habría que recordar, además, otros muchos proyectos, grandes, ingeniosos y perfectamente legibles, sobre todo por parte de la teología evangélica más reciente: Wolfhart Pannenberg (*Grundzüge der Christologie,* Gütersloh 1964) subraya explícitamente, frente a R. Bultmann, la importancia del «Jesús histórico» para nuestra fe, aunque no empieza por preguntarse por el misterio de esa persona histórica, sino que pretende entender la importancia de ese Jesús para nosotros y de las declaraciones eclesiásticas sobre él partiendo de la «proclama de la resurrección», que a su vez sólo entiende como una «proclama doxológica» en el sentido hegeliano –como lo hace E. Schlink (cf. Lasson [dir.], *Der Begriff der Religion,* cap. III, § I, III: el culto)–, de la cual no puede sacarse ninguna conclusión objetiva. De ese modo a las declaraciones eclesiales sobre el nacimiento virginal, la preexistencia del *Logos* y, finalmente, la doctrina de la Trinidad sólo cabe atribuirles un «carácter proléptico» (consecuencia anticipada), detrás del cual no hay ninguna afirmación objetiva que pueda y deba expresar y garantizar el «misterio» (p. 185-189).

Gerhart Ebeling (*Wort und Glaube,* Tubinga [2]1967; íd., *Dog-*

matik des christlichen Glaubens, Tubinga 1982, t. II) no ve en Jesús más que al «mediador de la fe en Dios» para nosotros, y ello no tanto a través de su persona y de su obra redentora, cuanto a través de su ejemplo.

Jürgen Moltmann (*Der gekreuzigte Gott,* Munich 1972) quiere entender al Cristo histórico exclusivamente (dentro del pensamiento hegeliano) desde su «muerte en cruz» (como aquí, el comienzo de la historia no es la creación, sino el pecado original; cf. Hans von Baden), «en la cual esas personas (de la Trinidad) se constituyen en su mutua relación» (232: también aquí hace hincapié en que este punto de arranque es nuevo frente a la tradición. Y uno recuerda a Hegel, que en la *Fenomenología del espíritu* [ed. Lasson, 1921, p. 503] escribe: «A través de la propia enajenación del ser divino, a través del acontecimiento de la encarnación y de su muerte, el ser divino se reconcilia con su existencia.» La Trinidad son las tres personas, y no ya el Dios uno en tres personas). Cf. al respecto W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis,* ThQu 153 (1973) 8-14; H. Schöndorf, *Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels Phänomenologie des Geistes,* ThPh 57 (1982) 550-567; J. Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien,* «Innsbrucker Th. Schr.» 9 (1982).

De manera especial conduce a una «cristología desde abajo» la mentalidad que en las exposiciones bíblicas de la persona, palabra y obra de Jesús ve una «mitología» en acción carente de cualquier realidad histórica y que por lo mismo ha de «disolverse» en el pensamiento del hombre moderno, como reclama sobre todo Rudolf Bultmann en sus numerosos escritos (cf. ya su *Jesus,* de 1926, y su *Neutestamentliche Theologie,* de 1954). Aquí se construye una soteriología sin cristología que, pese a toda la «piedad» subjetiva, no encuentra la realidad de la fe revelada. Siguiendo este camino Hans Braun (*Jesus, der Mann aus Nazareth und seine Zeit,* Stuttgart 1968) llega a proyectar sólo una historia del hombre Jesús de Nazaret en su importancia para mí. Y basten estos ejemplos.

En marzo de 1972 (OR 19-III-1972) la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó un escrito en el que se refería a los

«nuevos errores respecto de la fe en el Hijo de Dios encarnado» y en el que puede leerse: «En abierta contradicción con esa fe se encuentran las opiniones según las cuales no se nos ha revelado y dado a conocer que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad en el misterio de la divinidad, distinto del Padre y del Espíritu Santo. Lo mismo cabe decir de las doctrinas según las cuales habría que abandonar el concepto de la única persona de Jesucristo, engendrado según su naturaleza divina por Dios antes del tiempo y según su naturaleza humana por la Virgen María en el tiempo. Y, finalmente, esto se aplica a la afirmación de que la humanidad de Jesús no subsiste asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino en sí misma como persona humana, de tal manera que el misterio de Jesucristo consistiría en que el Dios que se revela está presente en sumo grado en la persona humana de Jesús. Quien así piensa está muy lejos de la verdadera fe en Cristo, aunque declare que la singular presencia de Dios en Jesús hace que él represente la expresión suprema e insuperable de la revelación divina» (HerKorr 26 [1972] 228s).

IV. Cristologías del campo secularizado

1. *Nuevas tentativas «humanistas»*. Son numerosos los ensayos que el pensamiento postilustrado ha hecho sobre Jesús en cuanto hombre. Así, el filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) sitúa a Jesús, junto con el griego Sócrates († 399 a.C.) como padre de la filosofía occidental, el asceta y fundador religioso indio Buda (n. 480 a.C.), el filósofo y fundador religioso chino Confucio († 478 a.C.), entre los «personajes decisivos» de la humanidad, porque al igual que los otros mencionados ha enseñado y vivido el amor universal a los hombres y la superación del mundo al afirmar el sufrimiento y la muerte (*Die grossen Philosophen*, Munich 1957, 214ss). También el no cristiano y fundador de la «Unión humanista», Gerhard Szczesny (n. 1918), califica a Jesús como «un genio de la comprensión amorosa» (*Die Zukunft des Unglaubens*, Munich 1958, 42). Pero tales criterios suponen una medida humana que no existe para el Jesús bíblico. El ateo y

filósofo buscador de Dios Albert Camus (1913-1960) vio en Jesús a un hombre que, con su muerte, quiso liberarse de la culpa que sobre él había recaído con el asesinato de los inocentes de Belén, y por ello gritó, en medio de la suprema desesperación: ¡Dios mío! ¿por qué me has abandonado? Su grandeza consiste, según Camus, en haber sido a pesar de todo tan humanamente comprensivo hacia los demás hombres que se habían hecho culpables (la adúltera: Jn 8,11). Pero nos ha dejado solos en la desgracia de la culpa, que nosotros hemos de llevar y vencer en nuestra propia libertad existencial (*La chute*, 1956). Parecida sería la imagen de Jesús que tiene Jean Paul Sartre (1905-1980), aunque elaborada más desde un pensamiento filosófico-metafísico que desde una concepción humanista (cf. G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.P. Sartre*, Graz 1972; cf. Pöhlmann, 39-60).

Al final también aquí tendríamos que mencionar al precursor de todos esos intentos, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), que con toda la fuerza de su naturaleza enfermiza lucha contra Dios y contra Cristo, aunque no se libra de ellos. «Dios está muerto, y nosotros lo hemos matado..., y quienquiera que nace después de nosotros pertenece por ese mismo hecho a una historia superior a toda la historia precedente» (*La gaya ciencia*, n.° 125). Por su amor perdonador «hacia otros» Jesús es el «pálido criminal» del que dice Nietzsche: «Desde que él yace en la tumba, vosotros habéis vuelto a levantaros. Sólo ahora llega el gran mediodía, ¡sólo ahora el hombre superior se convierte en señor!... Dios murió, y ahora queremos nosotros que el superhombre viva» (*Also sprach Zarathustra*, Stuttgart 1930, 318). La «subversión de todos los valores» y la «voluntad de poder» son el camino que conduce a ese «superhombre» (cf. H. Pfeil, *Von Christus zu Dionysos*, Meisenheim 1975; W. Kaufmann, *Nietzsche* [trad. alem. de J. Salaquarda], Darmstadt 1982, 393-454).

2. *La imagen marxista de Jesús hoy.* Desde su concepción materialista del mundo el *comunismo ateo* todavía hoy sólo puede ver al hombre en un marco socioeconómico, y no como una persona libre y ética, conforme a la doctrina del último Karl Marx de que «el ser humano no es una realidad abstracta (*Abstraktum*),

que habita en el individuo concreto; en su realidad es el conjunto *(das Ensemble)* de las relaciones sociales» (*Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* II, Hamburgo 1972, 708*a*). De acuerdo con ello espera Marx de la religión cristiana que, «con el desarrollo del orden social comunista y la difusión universal de la visión científica de la clase trabajadora, del materialismo dialéctico e histórico, desaparezca la religión de la vida de la sociedad» (ibíd. III, 939).

Sobre ese trasfondo no debe pasarse por alto que en el *socialismo occidental* (marxismo) aparecen hoy (enlazando con el primer Marx) unas maneras de pensar interesadas por el hombre Jesús como fundador del cristianismo, aun cuando sólo lo consideren desde una perspectiva meramente humana viendo en él la imagen ideal del hombre marxista. Así, Ernst Bloch (1885-1977), un filósofo alemán de origen judío, ve en Jesús una importante personalidad histórica, pero a la que él entiende por entero desde su marxismo ateo. Y así como para él el Dios de Israel no es más que «el señor Yahveh que aparece y se legitima de continuo», así también Jesús es el «rebelde y archihereje..., al cual toda la teología sacerdotal y la religión legalista, como estaba establecida desde Esdras-Nehemías, metía en el mundo listo para la aniquilación», pero a la que él llegó a aniquilar. «Así, pues, el Hijo del hombre y Mesías no se presentó como el sostenedor combativo ni como el restaurador romántico de un mero reino davídico con su Dios dominador. Nada de eso, él se impuso por completo como un nuevo éxodo escatológico que lo subvertía todo de principio a fin, como un hombre nuevo en Dios» (*Atheismus im Christentum,* Francfort 1968, 182s). Jesús fue un «rebelde del amor» hacia los de abajo (*Das Prinzip Hoffnung,* Francfort 1967, 1487-1490). Lo que él pretendió traer como «reino de Dios» fue la «revolución universal» contra los ricos (*Atheismus,* 170-175). Cristo es, pues, personalmente un revolucionario ateo a escala universal, y desde luego singularmente idealista por su especial amor a los pobres y despreciados. (Cf. H. Rolfes [dir.], *Marxismus und Christentum,* Maguncia 1974; E. Kellner [dir.], *Christentum und Marxismus heute,* Zurich 1966.) En el mismo suelo ateo-marxista se encuentra el filósofo checo y reformador marxista Milan Machovec

(n. 1925), sólo que en él resuena de continuo la herencia cristiana y en contraste con la misma tiene que reformular una y otra vez su marxismo humanista. Una cosa se mantiene sin embargo: el centro del mundo es «el hombre como contraidea de Dios» (*Jesus für Atheisten,* Stuttgart [2]1973, 5s), aun cuando para él las modernas concepciones de Dios de K. Rahner como «futuro absoluto» o de H. Braun como «pregunta acerca del último de dónde y adónde de mi existencia» sacuden su propia imagen marxista y socioeconómica del Dios soberano. El misterio de Jesús no lo ve él en su doctrina, sino en su persona, en la que cree reconocer un «incendiario social» (ibíd., 93). Interpreta y critica el cristianismo como fenómeno histórico dentro por completo de su imagen marxista del mundo, aunque incorporando a la misma muchos «ideales cristianos» (ibíd., 251-269). La concepción cristiana del «reino escatológico» de Jesús la entiende –por ej., en su exposición del *Padrenuestro* (ibíd., 104s)– como una realidad intramundana en la línea de Bloch y montándola sobre el nuevo hombre ideal del marxismo. Pero, a diferencia de Bloch, es del parecer de que el «entusiasmo, la disposición a sacrificarse por el hermano, la buena voluntad a dar la propia vida por la causa, según el ejemplo de Jesús..., no se darían sin la fe cristiana en Jesús» (ibíd., 261; cf. H.G. Pöhlmann, 62-82).

3. *La imagen de Jesús en el mundo «pop» y en las modernas religiones juveniles.* Más lejos aún de cualquier planteamiento cristiano y teológico queda la imagen de Jesús que aflora en el mundo *pop* y en las *religiones de la juventud.* Esa juventud postrevolucionaria en cierto modo ha hecho de Jesús su ídolo, aunque forjándoselo a su imagen. «Es el terror anticivilizado de los burgueses, un *Superstar* (filme) envuelto en música electrónica, un loco homicida contra todo lo existente, un vagabundo..., un Cristo acolchado tardoburgués y un inconformista antiburgués, todo junto» (Pöhlmann, 86; cf. 84-106). Se le ve a Jesús enteramente como un «individuo» que ha de cambiar la manera de vivir de las masas: un «predicador ambulante sin necesidades» (así H. Miller, n. 1892, en su *Big Sur und die Orangen des Hieronymus Bosch,* 1966, 222-225) o como un «líder *pop* y noble anar-

quista» (así en G. Herburger, *Jesus in Osaka,* [2]1970, 166-192). La libertad aparece muchas veces como amor libre. En ese escenario se alzan también las concepciones de Jesús de muchas de las religiones juveniles, como la del movimiento *Jesus People* (nacido en 1967 en California; cf. N. Zimmermann, *Jesus Movement,* Estrasburgo 1973) y el movimiento de los *Children of God* (Niños de Dios) de David Berg, que desde 1978 se llama *Family of Love* (cf. F.W. Haack, *Jugendreligionen,* Munich 1979, 321-363 con bibliografía). En la figura de Jesús se contempla y cimenta el ideal de la propia vida libre y anticivilizada (cf. H.G. Pöhlmann, 83-106).

4. Para el creyente católico tampoco es viable la imagen de Cristo de un Erich Fromm, que pretende entender desde el psicoanálisis el desarrollo del dogma cristológico, partiendo del insuficiente conocimiento del inconsciente, sobre el que actúa la realidad exterior (las condiciones sociales: K. Marx), y que a su vez determina los contenidos de la conciencia (E. Fromm, *Das Christusdogma,* dtv 10281, 9-28, 15; A. Pee OP, *Freud und die Religion,* Viena 1969).

5. Y aquí hay que decir también algo, aunque sea de un modo general, sobre las imágenes de Cristo en la moderna literatura alemana. En su estudio fundamental *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (Einsiedeln/Colonia-Gütersloh [3]1979), influido por el libro *Christsein* de Küng y por la concepción literaria de W. Jens, K.J. Kuschel ha tratado ampliamente un gran número de obras importantes, así como la moderna controversia sobre la posibilidad y realidad de una «literatura cristiana». Certeramente escribe (p. 316, n. 4): «La moderna literatura cristiana puede algo que le está vedado a la teología: desarrollar unos antimodelos, presentar alternativas y formular proyectos utópicos. Puede continuar allí donde la teología ha de detenerse, ligada como está a la Escritura y la tradición.» Es verdad que en sus exposiciones no siempre mantiene esta posición precisa. Para la literatura cristiana, a la que prefiere llamar «literatura cristofórica» (p. 308), exige que «contenga una relación decisiva con

Jesucristo y con su causa» (p. 302). Mas, como debido a la necesaria libertad del arte, la imagen de Jesús que tiene cada artista es subjetiva (y limitada), y como la «causa de Jesús» representa para el teólogo una totalidad interna (*katholon*), hay que decir con toda seguridad que los modernos escritores cristianos buscan muchas veces en sus obras exponer «causas cristianas» –es decir, objetivos de la doctrina de Jesús (aunque a menudo fuertemente delimitadas a temas de crítica social, sin apenas tocar cuestiones del culto divino)– pero no la «causa de Jesús», que comprende muchas cosas más. También la «relación con la persona de Jesús» sólo supone por lo general el poner el ejemplo del «hombre Jesús» en situaciones humanas límite, tal como lo concibe cada escritor. Esto tiene importancia para una «predicación profana» en sentido cristiano (y Cristo ha de ser anunciado también de una manera profana y no sólo espiritual: Flp 1,15-18); servirá a la comprensión teológica del Cristo de la fe y de la revelación, aunque no necesita hacerlo. Ésa es su libertad y también su limitación.

Ciertamente, muchas veces también se justifica el lamento de Pablo: «Porque si uno viene y proclama otro Jesús distinto del que hemos proclamado, o aceptáis otro Espíritu distinto del que habéis aceptado, u otro evangelio distinto del que habéis recibido, lo toleráis bien... Porque esos tales son falsos apóstoles, obreros engañosos, disfrazados de apóstoles de Cristo» (2Cor 11,4.13).

V. Cristologías extracristianas de nuestro tiempo

1. *La imagen de Jesús en El Corán.* Habida cuenta del diálogo interconfesional también es importante conocer, al menos a grandes rasgos, la imagen de Jesús en *El Corán* (en el islamismo). A Jesús se le considera un profeta como Moisés, al que le fue revelada toda la ley de las épocas pasadas y al que se le otorgó el libro (el Evangelio) y la fuerza de los hechos milagrosos (de los profetas), y que por lo mismo no es sólo un *nabi* (un profeta extático) sino también un *muqarrat* (un profeta transportado al paraíso), aunque no es el profeta supremo, título que se reserva en

exclusiva para Mahoma. En razón del rechazo tajante de la doctrina cristiana de la Trinidad en nombre de la unidad absoluta del ser personal de Dios, Cristo, aunque profeta, no puede ser más que un puro hombre, si bien especialmente agraciado. En consecuencia, se reinterpretan los acontecimientos de Jesús y sus declaraciones sobre sí mismo en los Evangelios. Y así no hay una «doctrina de la redención» en sentido cristiano, sino únicamente una perdurable e infinita «misericordia de Dios» frente a todos los «creyentes»; ni hay tampoco una doctrina sobre el pecado original. Jesús no fue crucificado, aunque los judíos lo creyeron así (cf. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehre des Islam,* Paderborn 1959-1962, 4 entregas, 252-334; Cl. Schedl, *Muhammed und Jesus*, Friburgo 1979: textos coránicos).

2. *La imagen de Jesús en la teología judía.* También hoy merece atención el nuevo interés de la teología de Israel por la figura de Jesús. Si hasta después de la primera guerra mundial, con influencias que persisten hasta en nuestro tiempo (P. Winter, 1961), había prevalecido la defensa apologética contra el viejo reproche cristiano de una especial responsabilidad del pueblo judío en la muerte de Jesús, sobre las huellas de la vida de Jesús tal como aparecía en las exposiciones liberales del bando evangélico, también en el campo judío surgieron los estudios que pretendían entender a Jesús como un judío. Los teólogos evangélicos Hermann Albrecht Strack y Paul Billerbeck prepararon el camino con su *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (1920-1961). Ya en 1922 publicaba Joseph Klausner, un historiador judío de la literatura y de la religión, su libro *Jesus von Nazaret* (versión alemana 1930), en el que bosquejaba la vida de este «judío» a partir de las afirmaciones del *Talmud* y de los *midrašim,* así como de la literatura de las *Toledot Yešu* de la edad media. Un carácter más novelado presentan las obras de Emil Ludwig (1928), que veía en Jesús a un profeta judío, y del historiador vienés Robert Eisler (1929), que lo consideró un capitán de bandoleros en las revueltas judías contra los romanos (y en esa misma línea lo hace Joel Carmichael, 1965). Erich Zehren (1959) intenta explicar, partiendo de antiguos mitos astra-

les, que a Jesús se le vio como «redentor» por el eclipse solar ocurrido en su muerte.

A una comprensión más profunda de Jesús conducen los ensayos judíos que estudian y exponen también como literatura judía los escritos del NT. Destaca en este campo la figura señera del judaísmo alemán de entreguerras, el rabino y teólogo Leo Baeck (1873-1956); en 1900 él, discípulo de Dilthey, contrapone su *Wesen des Judentums* (la esencia del judaísmo) a la obra *Wesen des Christentums* del liberal Harnack, y en 1938 publica sus *Studien zu den Evangelien* que, en el espíritu de la teología liberal, inspirada en la «narrativa y percepción poéticas» –como se había cultivado en la «tradición» judía–, presentaba los Evangelios como «un libro judío en medio de otros libros judíos». Lo específico «cristiano» lo entiende como una reinterpretación helenística condicionada por las circunstancias y como añadido de la primitiva comunidad cristiana. Jesús aparece como el «hermano judío» y el gran rabino, y las afirmaciones de los Evangelios (especialmente de Juan) sobre el Mesías, el redentor y el Hijo de Dios venido al mundo se reinterpretan o rechazan como «poetizaciones» del gusto de la época.

En ese espíritu escriben también Hans Joachim Schöps (1950), Samuel Sandmel (1957), Martin Buber (1950), Schalom Ben Chorin (1967) y especialmente el profesor de historia comparada de las religiones (NT y cristianismo primitivo) en la Universidad Hebrea de Jerusalén, David Flusser (1963 y 1980). Cf. Sch. Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich 1977, con bibliografía; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlín 1934; E. Ludwig, *Der Menschensohn*, Berlín 1928; R. Eisler, *Jesus basileus ou basileusas*, Heidelberg 1929s; E. Zehren, *Der gehenkte Gott*, Berlín 1959; L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Francfort del M. 1961; íd., *Aus drei Jahrtausenden*, Tubinga 1958; M. Buber, *Zwei Glaubensweise*, Zurich 1950: para él Jesús es la personificación de la *'emunah* (= la fe como abandono en las manos de Dios vivo) judía, mientras que Pablo sería el representante de la *pistis* griega (creencia en un contenido objetivo concreto); D. Flusser, *Die konsequente Philologie und die Worte Jesu* (en *Almanach auf das Jahr 1963*, 39-73), Hamburgo

1963; íd., *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem,* Stuttgart 1982; cf. al respecto Cl. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums,* Aschaffenburg 1978; F. Mussner, *Traktat über die Juden,* Munich 1979; Declaración de los obispos alemanes sobre las relaciones de la Iglesia con el judaísmo del 28 de abril de 1980 (OR, ed. alemana, n. 23, del 6 de junio de 1980); G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot Jeschu Fassung Tam u-muad,* Tubinga 1982. Schalom Ben Chorin ve (7-25) en Jesús a «un fariseo trágicamente equivocado, cuyos ojos se ofuscaron por amor a Israel» y que por lo mismo fracasó trágicamente; un personaje histórico, en cuya doctrina puede establecerse una evolución interna desde la escatología a la introversión, llega necesariamente a la pasión. Ben Chorin intenta también demostrar que Jesús, como cualquier rabino normal, estuvo casado (*Jesus-Messias? Heilserwartungen bei Juden und Christen,* con colaboraciones de H.J. Greschat [ev.], F. Mussner [cat.], Sh. Talmon [jud.], R.J.Z. Werblowsky [jud.], Ratisbona 1982; *Jesus in den Weltreligionen,* St. Ottilien 1981: H. Fries, *Jesus in jüdischer Sicht;* F. Köster, *Jesus im Islam*).

3. *La imagen de Jesús en el pensamiento hindú.* La India antigua, como más tarde Europa (Grecia, Roma, los germanos y los eslavos) desarrolló una visión grandiosa y propia del mundo, en la cual la base dualista de la realidad en su conjunto tenía que ser superada por un profundo autoconocimiento del hombre, que puede conducir a una «redención» mediante la acogida del alma individual en el alma universal. Tanto en el hinduismo como en el budismo esas doctrinas encuentran su propio desarrollo en múltiples concepciones religiosas del mundo, que desde el siglo VIII d.C. a menudo hubieron de enfrentarse duramente con el islamismo invasor. Es seguro que allí se conoció el cristianismo ya desde el siglo IV (donde penetró desde Persia), reclamándose a un cristianismo más antiguo, que sería el del apóstol Tomás. Pero la figura de Jesús sólo adquiere importancia en el pensamiento hindú a través del influjo que la cultura inglesa ejerce sobre los intelectuales indios en el siglo XIX. El culto y prestigioso padre del renacimiento hindú, Ram Mohan Roy (1773-1833), escribió en

1820 una obra que fue muy leída: *El mandamiento de Jesús (el amor), una guía para la paz y el bienestar.* No le interesa la figura histórica de Jesús, sino sólo su precepto del amor, que en el pensamiento hindú se entiende ciertamente en un sentido más cósmico. El reformador del hinduismo, Kerhab Chanda Sen (1838-1884), establece por el contrario una relación absolutamente personal con Jesús, en el que reconoce a un hindú, al que los europeos han malinterpretado. Sus ideas las expuso su correligionario Protap Chandra Mozoomas con su libro *El Cristo oriental,* publicado en 1883. Esa visión religiosa del mundo, en la que hasta el Dios trino de los cristianos y Jesús encontraban un sitio, la defendió el piadoso místico Shri Ramakrishna (1834-1886), fundando con ello una nueva autoconciencia hinduista, que se manifestó sobre todo en los escritos de Swami Vivekananda (1862-1902). Interpretaba ya los Evangelios con ayuda de la doctrina *advaita* del filósofo indio Shankara del siglo VIII d.C. Ese espíritu se dejó sentir también en Rabindranath Tagore (1861-1941: cf. su *Sadhana,* 1921), en el liberador de la India del dominio colonial inglés, Mahatma Gandhi (1869-1948), así como en Radha Krishnan Sarvepalli (1888-1978). En esta concepción, el verdadero sentido de la doctrina de Jesús sólo puede entenderse desde la interpretación hindú del mundo, en la cual se dejan sentir muchos elementos budistas. Así se comprende que el monje Swami Akhilananda (1894-1962) acudiera a Norteamérica no simplemente como un viajero sino como un misionero hinduista para trabajar allí en el espíritu de Ramakrishna. En 1949 escribió su libro *La interpretación hinduista de Cristo* y en 1953 publicó Manilal C. Parekh († 1967), que quiso vivir de bautizado como un cristiano hindú, su *Retrato hindú de Cristo.* Todos ellos defienden la idea de que el verdadero Cristo sólo lo han descubierto los hindúes y que las Iglesias europeas sólo poseen una imagen desfigurada de Jesús. El «Cristo indio» es el Jesús del puro y total amor al prójimo, de la interioridad y la no violencia, y sólo así se le puede captar en una mística personal. De esa imagen de Jesús desaparecen todos los rasgos que derivan de su vinculación histórica con el pueblo y la revelación del AT. Y así se explica que desde el siglo XIX, y en líneas generales, la misión cristiana en la

India sólo haya podido trabajar entre los estratos más pobres de la población, excluidos de las castas. (cf. *Jesus in den Weltreligionen,* St. Ottilien 1981: B.H. Willeke, *Das Jesusbild im Hinduismus;* H. Bürkle, *Der kosmische Christus: ein Kapitel indischer Theologie;* L.M.F. van Bergen, *Eine indische Christologie*, en H. Bettscheider [dir.], *Das asiatische Gesicht Christi*, St. Augustin 1976; Swami Nikhilananda Vivekananda, *Leben und Werk* [dir. por H. Spengler-Zomak], Munich 1972).

En los últimos tiempos algunos historiadores de la religión quieren ver en el santón islámico Yuz Asaf al Cristo histórico (cf. Holger Kersten, *Jesus lebte in Indien*; Siegfried Obermeier, *Starb Jesus in Kaschmir?*; Nikolaus Notowitsch, *Die Lücke im Leben Jesu* [cf. el servicio de material en EZW, 1984, 315s, 346ss]). Esta tesis la formuló por vez primera Ghulam Ahmadiyya (1835-1908), fundador del movimiento «Ahmadiyya», que pretendía haber obtenido ese conocimiento a través de unas visiones en la tumba de Yuz Asaf en Srinagar, capital de Cachemira. *Yus Yasu* = traducción árabe del nombre de Jesús, surgió probablemente por fallo de un copista en vez de *Budesaf* = *Yudasaf*, y en el fondo subyace una antigua leyenda budista.

Capítulo segundo

LA IMAGEN DE CRISTO EN LA REVELACIÓN NEOTESTAMENTARIA Y EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

La necesidad de redención de la humanidad y la preparación historicosalvífica de la misma por parte de Dios en la historia de Israel, en la antigua alianza, han encontrado su cumplimiento en Jesucristo, el hijo de la Virgen María y del padre legal José de Nazaret, en Palestina y en tiempo del emperador romano Cayo Julio César Octaviano Augusto (Lc 2,1). Lo que nosotros sabemos de ese Jesús nos los han transmitido los escritos del NT, sobre cuyo contenido y valor de sus fuentes intentaremos formarnos alguna idea de cara a los graves problemas exegéticos de nuestro tiempo (§ 7); y lo haremos antes de reunir e incorporar los datos sobre el «Jesús histórico» que nos proporcionan las fuentes extrabíblicas (§ 8). Una reflexión sobre la fe como acceso a la comprensión bíblica de Cristo (§ 9) puede prepararnos para una breve panorámica de los rasgos fundamentales de la imagen neotestamentaria de Cristo (§ 10). Para ahondar en esa imagen bíblica puede después ayudarnos una rápida reflexión sobre los nombres y títulos más importantes de Jesús (§ 11), y una exposición del desarrollo del dogma cristológico en la Iglesia (§ 12) podrá conducirnos a la parte dogmática y específica de la cristología clásica.

§ 7. *Las fuentes de nuestra imagen teológica de Cristo y su valoración*

Al punto 1. F. Rendtorff (ev.), *Christentum ausserhalb der Kirche* (St. B. 89), Hamburgo 1969; *The Lords family*, en «Neues Hochland» 64 (1972) 516-534;

E. Klinger (dir.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche* (QD 73), Friburgo 1976 (16 colaboraciones).

Al punto 2. Constitución dogmática sobre la divina revelación: *Dei verbum* (DV), del 18 de noviembre de 1965: LThK, *II. Vat.*, II 497-583; texto cast.: Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid 1965, 124-147.

A los puntos 3 y 4. LThK 2, 1958, 435-439, *Bibl. Hermeneutik:* A. Bea; LThK 3, 1959, 1003-1012, *Theol. Erkenntnislehre:* A. Lang; *Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie*, HerKorr. 26 (1972) 294-301 (E. Feil); íd. 28 (1974) 198-202. (J. Habermas - H. Albert contra G. Gadamer); G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga 1960; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona 1972; E. Simons – K. Hecker, *Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Munich 1970; íd., *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Friburgo 1975; íd., *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik*, Munich 1980; H.G. Stoppe, *Hermeneutik, ein Ökumenisches Problem*, Colonia 1981; R. Marlé, *Das theologische Problem der Hermeneutik*, Maguncia 1965; J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hemeneutischen Theorie im 19. Jh.*, Tubinga 1926-1933 (3 vols.; reimp.: Hildesheim 1966, en 1 vol.).

Al punto 5. R. Bultmann, *Neutestamentliche Theologie* (Der Stand der Forschung), Munich [2]1965. Teologías católicas del NT: M. Meinertz (1950); J. Bonsirven (1959); K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., Barcelona 1975-1978; V. Thüsing, *Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, 3 vols., Düsseldorf 1981. Teologías evangélicas del NT: E. Stauffer (1946); R. Bultmann ([2]1954); H. Conzelmann (1967); G. Kümmel (1969); J. Jeremias ([2]1973).

Al punto 6. A. Lang, FTh I, Munich [4]1967, 204-208; D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart 1982, exc. I y II.

Sólo «por Cristo» hemos obtenido en toda su plenitud y claridad la verdadera imagen del Dios vivo, el Dios trino, el Padre del cielo, el Dios que se revela, el Dios juez y redentor. El misterio de la creación y de la historia salvífica sólo se nos ha hecho patente de alguna forma a nosotros, los hombres, «en Cristo»: Cristo es el cumplimiento de todo por parte de Dios en su Iglesia (Ef 1,3-14; 1,22s; Col 1,19s). Cuanto más se nos ilumina la grandeza única de ese misterio cristológico tanto más apremiante se hace la pregunta sobre los orígenes y el modo con que conocemos a ese Cristo. La cuestión de las fuentes de ese nuestro saber acerca del «misterio de Cristo» (Ef 3,4-11) y la comprensión de tales fuentes es algo que discuten a fondo los biblistas de

nuestros días. Por ello queremos hacer aquí algunas observaciones previas, que son importantes para la comprensión dogmática de Cristo.

1. Echando una mirada retrospectiva a la pluralidad de la realidad cristológica, tal como ha aparecido en las cristologías expuestas en los parágrafos precedentes, hay que decir en primer término que la fuente originaria y viva de nuestro conocimiento de Cristo es la *Iglesia viva.* Ésta no es sólo su fundación, a la que ha dejado su herencia, sino que sobre todo es su cuerpo, el lugar en el que él siempre está presente hasta el final de los tiempos (Mt 28,20). Fuera de la Iglesia, Cristo continúa siendo «un escándalo para los judíos y una necedad para los gentiles» (1Cor 1,23), y está puesto «como caída para muchos... y como signo de contradicción» (Lc 2,34: Simeón). En la palabra de la Iglesia está viva la palabra de Cristo, y en el culto de la Iglesia se hace presente Cristo, el redentor y salvador de los pecadores, en las luchas de la Iglesia alienta la lucha de Cristo contra sus adversarios, en los padecimientos de la Iglesia y en sus testigos de sangre se hacen actualidad los padecimientos de Cristo por el mundo y para el mundo. En el ministerio sacerdotal, como en el magisterio y en el ministerio pastoral Cristo constituye la base y el verdadero cimiento, pese a todas las deficiencias y escándalos que pueden exhibir los portadores humanos de tales ministerios. Aunque la gracia extraordinaria de Cristo pueda llegar y alcanzar a muchos hombres también fuera de la Iglesia (o de las Iglesias) visible(s), el lugar ordinario y querido por Dios para el encuentro vivo con Cristo es la Iglesia, y cuando se da un auténtico encuentro con Cristo de carácter extraordinario acaba conduciendo al agraciado hasta la Iglesia, como hizo Cristo con Saulo a las puertas de Damasco señalándole la Iglesia. Lo que se mantiene conscientemente fuera de la Iglesia pronto carecerá del suelo vivo de un encuentro vivo con Cristo en este mundo.

2. Por ello también en la Iglesia tiene su sitio genuino la *Escritura,* como fuente escrita de la revelación de Cristo: es la Iglesia la que ha consignado en la Escritura su comprensión

originaria y viva de Cristo según los primeros testigos presenciales; en ella ha expresado su experiencia de Cristo en la primera hora y el homenaje de su primer amor a Cristo. Y así como esos escritos surgieron del suelo vivo de la fe y el amor en la Iglesia, así también han de entenderse y reinterpretarse de continuo en el suelo vivo de la respectiva fe de la Iglesia, que vive, crece y madura, que busca y se sacrifica a través de los tiempos.

En la Iglesia viva esas fuentes son como el «espejo ustorio» de las tradiciones siempre vivas: sin embargo, sólo en la *Tradición* está la verdad de la fe, que sólo puede transmitir lo recibido, mantener sólo lo previamente dado y entenderlo siempre en forma nueva, aunque sin crear ni inventar nada nuevo. «Así pues, hermanos, manteneos firmes y guardad las tradiciones que habéis aprendido ya de palabra, ya por carta nuestra» (2Tes 2,15), escribe Pablo, que a propósito de su enseñanza eucarística dice: «Yo recibí del Señor lo que a mi vez os he transmitido» (1Cor 11,23). Pero también en la Iglesia está presente la «sucesión del ministerio» (2Tim 1,6; 1Tim 5,22), la obra y la realidad de la «misión» (Jn 20,21), que es la continuación (*continuatio*) del envío, que los hombres han recibido del propio Jesús y de su Padre.

Finalmente, en la Iglesia está presente el «Espíritu de Dios» (Act 1,4s; 2,1-4), del que dice Cristo: «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo, y os recordará cuanto os he dicho yo» (Jn 14,26); «el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13). Con la acción de ese Espíritu Santo en la Iglesia, la propia Iglesia transmite con la doctrina, la vida y el culto a través de los tiempos lo que ella es, lo que cree y lo que posee en la fe; y en la acción de ese Espíritu de Dios esas «tradiciones apostólicas» experimentan un progreso constante en la experiencia espiritual, que brota de la lectura, la meditación y la oración (*lectio, meditatio, oratio*), y en el anuncio misionero que reinterpreta esas tradiciones de la Iglesia en ámbitos geográficos siempre nuevos (cf. la Constitución dogmática sobre la revelación divina, n. 7-10).

3. Así pues, en comunión con esa Iglesia hay que investigar y entender la revelación de Dios consignada en la Escritura, en la

que se demuestra que «toda la Escritura está inspirada por Dios (mensaje de Dios, no palabra de hombres: 1Tes 2,13) y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en la virtud (de Dios); de esta manera el hombre de Dios estará bien formado y bien pertrechado para toda obra buena» (2Tim 3,16s). «Puesto que en la Sagrada Escritura Dios ha hablado a través de los hombres y al modo humano, el *intérprete de la Escritura* tiene que captar lo que Dios ha querido comunicarnos, investigando cuidadosamente lo que los escritores sagrados realmente quisieron decir y lo que Dios quiso dar a conocer con sus palabras» (DV, n.º 11-13).

Las *ciencias de introducción a la Biblia* nos presentan los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, su contenido, su formación por lo que respecta a la forma, tradición y composición, así como sus afirmaciones, y las nuevas investigaciones de la *hermenéutica* nos ayudan a una inteligencia más profunda de esos escritos. Sin embargo hay algunos métodos, que todavía están muy influidos por el historicismo y racionalismo ilustrado (como una «desmitologización» mal entendida), que no pueden conciliarse con nuestra fe cristológica y que han de evitarse. Pero las valiosas ayudas que la historia de la cultura y de la época nos ofrece en nuestros días, gracias sobre todo a la arqueología bíblica, así como la recta comprensión de los distintos géneros literarios para conocer el *Sitz im Leben* (el marco histórico) de las distintas maneras de hablar, así como el conocimiento a fondo de la religión judía y de la historia de las diferentes religiones y cultos paganos en tiempo de Cristo y en el mundo en el que la fe cristiana tenía que difundirse, todo ello tiene una gran importancia para la inteligencia de las Escrituras y de la revelación otorgada en las mismas. Para la consideración dogmática es decisivo que la meta de toda investigación tenga que ser el «misterio cristológico», que para nuestra comprensión siempre continúa siendo un verdadero misterio y que para nuestra fe es siempre objeto de veneración y adoración, en tanto que para nuestra voluntad es una invitación al «seguimiento de Cristo y a tomar su cruz».

4. Para la investigación teológica es además decisivo el no perder nunca de vista *la totalidad de las fuentes,* que abarca, además de los Evangelios Sinópticos, el Evangelio de Juan y, además de los cuatro Evangelios, los Hechos de los apóstoles y las cartas de Pablo, las cartas católicas y el libro de consolación de la joven Iglesia, el Apocalipsis; hay que mantener la visión conjunta de esa totalidad que comprende las experiencias de los discípulos con Jesucristo antes y después de Pascua, la vida y las palabras, los hechos y la pasión de Cristo, la predicación de los apóstoles y discípulos, así como la teología comunitaria que se expresa por ejemplo en los distintos himnos cristológicos de la Escritura. Esa totalidad interpreta los relatos de las experiencias personales de los testigos y predicadores con las ideas de salvación y las promesas del AT, y así entiende a Cristo y su obra «como el tiempo del cumplimiento» o la plenitud de los tiempos (Gál 4,4) de la acción salvadora de Dios en la historia de la humanidad.

5. Las *afirmaciones dogmáticas* suponen las investigaciones de la *exégesis* y sobre ella se construyen. Mas no pueden ser un mero compendio de la investigación exegética, sino que resueltamente han de ir más allá de la exégesis moderna, al igual que en el curso de los siglos la fe de la Iglesia, con una formación dogmática, ha ido más allá de las fórmulas de la Escritura y hubo de llegar más allá en los dogmas de los distintos concilios, por cuanto que la Escritura, como espejo ustorio o crisol de la tradición , tampoco representa más que una forma de la revelación de Dios, aunque única y que ya no puede completarse (como relato sobre el testimonio de los testigos presenciales, cerrado por lo mismo en la «época apostólica»), aunque haya que reinterpretarla de continuo.

Ni siquiera una «teología neotestamentaria» tan completa podría en modo alguno sustituir la declaración dogmática de la Iglesia ni la dogmática teológica como una nueva tentativa de vasta comprensión de tales declaraciones dogmáticas. Esa teología neotestamentaria sólo puede ser el supuesto sobre el que se construye y desarrolla en forma siempre nueva la dogmática.

6. Además de las fuentes neotestamentarias encontramos algunas *fuentes de la historia profana* como testigos de Cristo o de los cristianos. Y aquí hay que mencionar tres pasajes del historiador romano Suetonio, que escribió en el primer tercio del siglo I cristiano (*Vita Neronis* 16,2; *Vita Claudii* 25,4; *Vita Tiberii* 36), en los que se refiere a la secta de los cristianos, que él tiene por una secta judía. Más importante aún es el testimonio del también escritor romano Tácito, que hacia el 115 escribió sus *Annales* (15,44), importancia que le viene de su datación precisa: Cristo habría sido ejecutado por el procurador Poncio Pilato durante el gobierno de Tiberio. Más aún es lo que dice el testimonio de Plinio el Joven, que como procurador de Bitinia hacia el 112-113 escribe al emperador Trajano (*Ep. 10,* 96s): «Los cristianos, a los que pertenece un gran número de gentes de toda condición, edad y sexo, se reúnen un día determinado antes de salir el sol y tributan a Cristo adoración cultual como a un dios.» En las *Antigüedades judías,* escritas hacia el 95 por el escritor judío Flavio Josefo, que vivía en Roma, es importante el pasaje en que presenta a Santiago, «el hermano de aquel Jesús, llamado el Cristo» (20,9,1); el gran pasaje (18,3,3) en que califica a Jesús de hombre sabio, «si es que se le puede llamar hombre», es sin duda un añadido o al menos una corrección cristiana; dicha corrección debió de hacerse en el tiempo que media entre Orígenes que no la conoce aún y Eusebio, que la cita en su *Historia eclesiástica* (cf. J. Klausner, *Jesus von Nazareth,* Jerusalén [3]1952, 17-78).

Según las investigaciones más recientes de D. Flusser, el propio Eusebio podría haber alterado el texto, mientras que el texto originario de Flavio Josefo se encontraría en una traducción árabe del siglo X, hecha posiblemente sobre una versión siria más antigua, cuyo tenor es éste: «En aquel tiempo vivía un hombre sabio, llamado Jesús. Y su conducta era buena, y él era conocido como virtuoso (otra lección: su erudición era notable). Y muchas personas de entre los judíos y de otros pueblos se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a muerte de cruz. Y aquellos que habían sido sus discípulos no abandonaron su seguimiento. Refirieron que se les había aparecido a los tres días de la crucifixión y que vivía; por ello le tuvieron por el Mesías (el Cristo), del cual

han contado maravillas los profetas. Y el pueblo de los cristianos, que lleva su nombre, no ha desaparecido hasta hoy» (D. Flusser, *Die letzten Tage in Jerusalem,* Stuttgart 1982, 156s). Teniendo en cuenta el hecho de que todos los manuscritos griegos de Flavio Josefo ofrecen el texto «cristiano», esa lección que acabamos de citar bien podría ser una modalidad arábiga, que responde a la imagen mahometana de Jesús (cf. G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur,* Munich 1977, 63s).

§ 8. *El Jesús de Nazaret histórico (bosquejo)*

E. Lohse, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen ntl. Forschung,* Theol. Lit. Z. 87 (1962) 161-174; H. Ristow-K. Matthiae (dirs.). *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge* (¡48!) *zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung,* Berlín ²1962; K. Schubert (dir.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* Viena 1962; J.R. Geiselmann, *Jesus, der Christus,* primera parte: *Die Frage nach dem historischen Jesus,* Munich 1965; F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens,* en *Praesentia salutis,* Düsseldorf 1967, 42-80; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Siebenstern TB 77-80), Munich-Hamburgo 1966; F. Filson, *Die Geschichte des Christentums in ntl. Zeit,* Düsseldorf 1967, 75-170; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi: Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (von Lessing bis Bultmann),* Gotinga 1968; H. Leroy, *Jesus: Überlieferung und Deutung* (EdF 95), Darmstadt 1978; Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde,* Gotinga 1968; R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (St. B. 47), Hamburgo 1964; R. Marlé, *R. Bultmann und die Interpretation des NT,* Paderborn 1959; U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi,* Roma 1933; D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem,* Stuttgart 1982; M. Stubhann, *Der Christus Jesus (In der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers),* Salzburgo 1984; J. Leussen-A. Schoerz, *Jesus von Nazareth,* Aschaffenburg 1984.

1. En la medida en que una realidad de este mundo la experimenta el hombre como una llamada e incitación a decidirse, tanto más expuesta se encuentra al peligro de una transformación humana. El hombre, en efecto, no vive su vida personal directamente desde la realidad dada, sino más bien desde su conciencia y comprensión de esa realidad, al tiempo que su libertad espiritual le da la posibilidad –y los oscuros impulsos de su corazón le fuerzan a ello– de manipular, reinterpretar y transformar la com-

prensión de su mundo. Eso ha expuesto a la figura de Cristo, sobre todo desde la *ilustración* y empezando por la obra del orientalista hamburgués Reimarus (editada por G.E. Lessing en 1768), a todas las tentativas de transformación imaginables hasta negar su misma historicidad. Si al principio la crítica se centró sobre todo en la cuestión del origen del cristianismo (H.S. Reimarus: hipótesis del engaño; D.F. Strauss: teoría mítica; F.Ch. Baur: hipótesis tendenciosa; J. Weiss, A. Schweitzer: reinterpretación escatológica), en época posterior fue la figura de Cristo la que se convirtió en objeto de interpretaciones arbitrarias (E. Hartmann, F. Nipphold: interpretación patológica; R. Kautzki, A. Kalthoff: interpretación socialista-proletaria; interpretaciones nacionalistas: latina en D. Renan, germana en G. Frenssen, aria en B. Bergman; interpretación meramente política en Holtzmann: un agitador popular; cf. Pickel. Interpretaciones judías: según Edler y R. Thiele, se trataría del hijo ilegítimo de una judía y de un revolucionario, como en el *Talmud;* De Jonge y J. Klausner suponen un judío idealista. P. Nahor y N. Notowitsch dan una interpretación budista). El final es la negación pura y simple del personaje histórico Jesús. Cristo no ha vivido nunca, sino que es producto de la fantasía humana: así R. Drews, *Die Christusmythe,* 1909; T. Choucoud, *Les mystères de Jésus,* 1924. Los escritos del NT no proporcionan base alguna para esta interpretación.

2. En la época reciente el problema de Cristo ha vuelto a plantearse desde los métodos críticos de *la exègesis del NT,* empezando por el escrito programático de Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892, Munich [3]1956). Kähler pretende calificar de fracasada la búqueda llevada a cabo por las investigaciones ilustradas acerca de la vida de Jesús, y eso porque el Jesús histórico que esas investigaciones persiguen no aparece en los escritos del NT. Aquí se trata más bien de encontrar únicamente el «Cristo histórico bíblico», tal como aparece en la comprensión y predicación de los apóstoles y de otros testigos presenciales de su tiempo. Ya en su *Jesus* (1926) se hacía eco de ese propósito Rudolf Bultmann, reinterpretándolo después (sobre todo a partir de 1941,

NT und Mythologie) en el sentido de que el Cristo bíblico no es más que el Cristo de la predicación, y por ende de la fe subjetiva de los apóstoles, y que su «historicidad» (*Geschichtlichkeit*) sólo puede entenderse desde la importancia existencial de la predicación para nuestra fe. Así pues, la «revelación» no es un hecho histórico sin más, sino que se da en el acontecer de la respectiva fe del creyente en Cristo. Pero la afirmación de una «revelación» que se prolonga así en la fe de los creyentes sería un «error gnóstico».

Frente a eso hay que mantener el hallazgo objetivo de la auténtica crítica neotestamentaria de que el *kerygma* (la predicación misionera) de los apóstoles se completa siempre con la *didakhe* (la instrucción de la comunidad), que no sólo pretendía convencer mediante la confesión y el entusiasmo, sino que también quería transmitir y comunicar unas «verdades e instrucciones objetivas que había recibido» (las tradiciones: cf. 1Cor 11,23; 15,3). La misma confesión de los apóstoles no fue sino la respuesta a la llamada de Cristo: antes del testimonio creyente de la Iglesia primitiva se encuentra, cual fundamento y fuente, «la realidad de la buena nueva del mismo Jesús de Nazaret», y la predicación postpascual se cimenta por completo en la vida y el ministerio del Cristo prepascual, aun cuando el misterio de ese Jesús sólo se les aclarase en toda su plenitud a los apóstoles después de la resurrección del Señor y por la fuerza del Espíritu Santo enviado en Pentecostés. J.R. Geiselmann ha hecho la exposición más profunda de este problema en la reciente teología evangélica (de Dibelius a Diem) y en la católica (de Wikenhauser a Vögtle) discutiendo los supuestos para las afirmaciones dogmáticas de Jesús que hace la teología católica (Munich 1965).

3. La investigación liberal sobre la vida de Jesús busca en el «Jesús histórico» a un mero hombre: «Se puso en marcha para encontrar el Jesús histórico y pensó que podría presentarlo después a nuestro tiempo (como hombre de nuestro tiempo) según él es, cual maestro y salvador. Rompió las ligaduras con las que desde siglos había estado encadenado a las rocas de la doctrina eclesiástica, y se alegró cuando de nuevo la figura cobró vida y movimiento y cuando vio que el hombre histórico Jesús salía a su

encuentro. Sólo que él no se detuvo, sino que pasando sobre nuestro tiempo regresó al suyo» (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Hamburgo 1980, 620). El *Jesús de la historia bíblica viva entra,* justamente como hombre, *en la historia judía y en la historia de la salvación,* que abarca y completa la historia judía. Las fuentes históricas fiables del NT sobre la vida de Jesús certifican que ese «Jesús de Nazaret» está esencialmente *por encima de toda medida humana* por su vida (santidad), sus obras (milagros y vaticinios), sus enseñanzas (sobre el conocimiento y el amor de Dios), y por los acontecimientos de su vida (nacimiento virginal y resurrección). Jesús aparece como el cumplimiento de algo que domina en medida cada vez mayor la historia salvífica de la antigua alianza y de los escritos apócrifos del tiempo de Cristo como una configuración y deformación popular: *la idea del Mesías.*

Al mismo tiempo, en la vida de Jesús se echa de ver una relación nueva y absolutamente singular de un hombre con Dios, la cual permitió conocer a los primeros testigos que en él «el *Logos* divino había tomado carne humana» (Jn 1,14) y que en él (*en autōi*) habita de manera corporal toda la plenitud de la divinidad (*katoikei pan to pleroma tes theotetos somatikōs*: Col 2,9). Ése es el «escándalo» de la investigación sobre la vida de Jesús: que no puede captar la historicidad intramundana del histórico Jesús de Nazaret, si no comprende y admite con actitud creyente esa «humanización de Dios» y la aneja preexistencia de esa persona, así como la autodonación de Dios en él (Flp 2,6). Si se quiere captar la figura histórica de Jesús de Nazaret en toda su plenitud e integridad, tiene que entrar también la fe en la aprehensión de dicha historicidad.

4. Si queremos compendiar los datos profanos comprobables de esa «vida de Jesús», hemos de referirnos a lo que sigue: según Tácito (*Annales* 15,44), Cristo «fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato (26-36) durante el imperio de Tiberio (14-37)». Mientras que de los Evangelios pueden sacarse los datos siguientes:

a) Según Lc 3,1, Jesús fue bautizado por Juan Bautista el año

decimoquinto del emperador Tiberio (28-29), iniciando después su «vida pública de predicador». Según Lc 3,23 Jesús contaba por entonces «alrededor de 30 años».

b) De acuerdo con Lc 2,1-3, Jesús nació en Belén con ocasión de un censo realizado bajo Quirino (9-6 a.C.). Si la estrella de los magos (Mt 2,2) ha de considerarse como un fenómeno real en el cielo estrellado (y no como una simple visión milagrosa), cabría pensar en la triple conjunción de Júpiter y Marte el año 7 a.C. como el año del nacimiento de Jesús. Sus padres fueron José, carpintero de oficio y María. La Escritura menciona a cuatro hermanos (primos): Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6,3), que más tarde formarán parte de los misioneros de la primitiva comunidad de Jerusalén (Act 1,14) y varias hermanas (primas; cf. Mc 6,3). Su patria es Nazaret (Lc 1,26; 2,39; Mc 1,9.24). Pertenece a la familia de David y su lengua es el arameo de Galilea.

c) Según el Evangelio de Juan, que traza el marco externo de la vida pública de Jesús sirviéndose de las fiestas, el ministerio público se prolongó al menos dos años (Jn 2,13: Pascua de la purificación del templo; Jn 6,4: Pascua de la multiplicación de los panes; Jn 11,55: Pascua de la pasión) o, respectivamente, tres años, si Jn 5,1 ha de entenderse como la fiesta pascual (Pascua de Betesda). Según esto la Pascua de la pasión habría sido la del año 31-32. El día de la muerte fue un viernes, aunque el dato de la fecha del calendario crea ciertas dificultades (el 15 de nisán según los Sinópticos, el 14 de nisán para Juan). El libro apócrifo de las *Actas de Pilato*, que es del siglo IV, no tiene ninguna importancia histórica (Hennecke-Schneemelcher I, 330-348).

d) Sobre el aspecto externo de Cristo (alto o bajo, su fisonomía) no poseemos ningún dato histórico, sino meras fantasías de los artistas ya desde comienzos del siglo IV. El hombre Jesús aparece en los Evangelios como un hombre sano y resistente (actividad sin descanso y plegarias nocturnas), absolutamente generoso, clemente con los pobres y los débiles, duro contra sus enemigos y quienes se tenían por justos, sin más objetivo que el servicio del reino de Dios, su Padre, por el que vive y muere, y para el cual reclama de sus seguidores una entrega y resolución incondicionales (Lc 9,57-62; 14,25-35).

e) De importancia capital para la comprensión del Jesús histórico es la expectación mesiánica de los judíos de su tiempo, en la que él también entra, la «purifica» y cumple. Como queda expuesto en el § 4, esa idea se ha desarrollado en sus múltiples estratos sobre todo en el sentido de que en el siglo II a.C. el libro de *Henoc etiópico* (c. 105,2) llama ya «hijo de Dios» (con una preexistencia cierta) a la figura que en el libro de Daniel (7,14), escrito poco antes, se le llama «rey inmortal», al que anuncia también el poeta romano Virgilio (*Égloga* 4,4-10,13s). En el *Libro de los jubileos* (c. 23) y, más aún, en Filón (*De praemiis*, c. 15s) aparece después como un caudillo militar y terreno que aniquila a los enemigos del pueblo judío. En tiempos de Cristo, en el puesto de la teología escatológica y salvífica de los primeros tiempos ha entrado la consideración política y profana representada por el Mesías.

5. En tres fases de la predicación de Jesús tendrá que imponerse la auténtica idea y realidad mesiánica frente a esa imagen coetánea falsa:

a) Jesús permite que otros certifiquen que él es el Mesías: Juan Bautista le señala como mayor que él y como el Cordero de Dios (Mt 3,1-12; Jn 1,25-34; Jn 1,29 = Is 53,3-7). El Padre celestial da testimonio en favor de su Hijo (Mc 1,11: bautismo; Mc 9,2-9: transfiguración); también los demonios testifican que es el Hijo de Dios (Mc 1,24; Lc 4,34).

b) Con su predicación e instrucción de sus apóstoles Jesús intenta liberar las concepciones veterotestamentarias del «Mesías» y del «reino de Dios» de todas las adherencias condicionadas por el espíritu de la época, dando una mayor interioridad a la idea mesiánica: se llama «hijo del hombre» (como en Dan 7,14), llama a Dios «su Padre» en un sentido exclusivo, declara el contenido de la «soberanía divina» en el sermón del monte y su relación filial con Dios en muchas parábolas (Mc 12,6) y a través de sus obras milagrosas, que deberían conducir sobre todo a la fe (Jn 10,33). La culminación de esa instrucción apostólica lo constituye el primer examen en Cesarea de Filipo (Mt 16,16ss y par.), en el que Pedro, en nombre de los apóstoles expresa su «confesión mesiánica» rectamente entendida.

c) Finalmente, después de Cesarea de Filipo Jesús prepara a sus apóstoles con los tres «anuncios de la pasión» para que alguna vez puedan entender al Mesías paciente como el redentor (en el espíritu de Is 53); y aunque al tiempo de la pasión todos abandonan al Señor, Juan está al pie de la cruz y, después de su muerte, todos se reúnen y reencuentran en el acontecimiento pascual su antigua fe en Jesús, convirtiéndose, tras el envío del Espíritu, en testigos fieles de Jesús, de Cristo, en todo el mundo hasta el mismo «martirio».

6. El «giro galilaico» (R. Bultmann), como hoy se prefiere llamar al cambio histórico que se operó con ocasión de la multiplicación de los panes en Cafarnaúm (Jn 6,60-71) y la confesión de Cesarea de Filipo (Mt 16,13-20 y par.), no se explica ciertamente diciendo que «Jesús no quería fundar una religión nueva, ni establecer una Iglesia nueva, sino que pretendía renovar y restablecer Israel» (Filson, 44). La crisis no es una crisis en la vida, ni en la conciencia personal y vocacional de Jesús; sino que más bien se trata de una crisis en la historia del pueblo judío y en la consiguiente actuación misionera de Jesús (pasando también a los gentiles).

§ 9. *La fe como acceso al Cristo bíblico*

Cf. CTD II, § 2 (bibliografía); F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Maguncia 1969; K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Maguncia 1974; H. Müller-Pozzi, *Psychologie des Glaubens*, Maguncia 1975; Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Maguncia 1976; J. Sauer (dir.), *Lebenswege des Glaubens* (colaboraciones de C. Carretto, K. Hemmerle, W. Herbstrith, M. Légaut), Friburgo 1978; K. Hemmerle, *Glauben, wie geht das?*, Friburgo [2]1979; L. Scheffczyk, *Glaubensvermittlung*, eñ *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 11-209; J. Blank-G. Hasenhüttl, *Der Glaube an Jesus Christus* (10 colaboraciones), Aschaffenburg 1980.

Cualquier objeto de nuestro conocimiento tiene su propia forma de ser conocido. La *revelación*, como palabra y acción del Dios invisible en este mundo visible, a través de él y sólo con él la captamos, cuando por encima de la experiencia y el pensamiento

naturales, vinculados a ese mundo visible, conservamos la apertura y ordenamiento personal de nuestro interior (nuestro corazón) al Dios personal y lo llevamos a cabo mediante la actitud que llamamos *fe.* Sólo en la fe se nos abre la naturaleza como creación, la palabra de los profetas humanos como revelación de Dios y la persona de Jesús de Nazaret como Mesías, redentor e Hijo de Dios. Para el incrédulo la revelación continúa cerrada: «para que viendo no vean y oyendo no entiendan» (Is 6,9s = Mc 4,12; Mt 13,13). Sobre esa fe dice el concilio Vaticano II: «Cuando Dios revela, hay que prestarle la obediencia de la fe (cf. Rom 16,26 = Rom 1,5; 2Cor 10,5-6), por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él. Para profesar esta fe son necesarios la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones» (DV, n.º 5). (En nuestros días esa fe viva se ve dificultada por numerosas enfermedades psíquicas de los hombres, que en parte son secuelas y castigos del pecado, y en parte un estigma de nuestro tiempo.)

2. Especialmente en el *Evangelio de Juan* muestra Jesús cómo sola la fe en él es la que conduce hasta él, y cómo esa fe no es otra cosa que la fe en el Dios vivo, que da testimonio en favor de Jesús: sólo porque los judíos no creen en Dios y no hacen las obras de Dios, no creen tampoco en Jesús (Jn 5,19-47; 7,16ss; 8; 12,37ss; 14,1; 1Jn 1,5-12). En los *Sinópticos* se echa de ver cómo Jesús con sus obras milagrosas suscita en los apóstoles la fe en su persona (Mt 8,27: la tempestad en el lago; Mt 9,8: curación del paralítico; Mt 12,22-32: expulsión del demonio), y expresamente se alaba por parte de Jesús la fe de los gentiles (Mt 15,28: la mujer cananea; Mt 8,10s: el centurión pagano) porque, a diferencia de los judíos, creyeron «directamente» en él (cf. Jn 10,38). Mientras que los Sinópticos hablan por lo general de una fe en una palabra

de Jesús (creer que: *hoti*) o respecto de él (creer en él: *autōi;* cf. Mc 11,31; Mt 21,25; Lc 20,5), Juan habla casi siempre de una «fe en Cristo» como en Dios (Jn 14,1: creéis en Dios, creed también en mí; *eis:* cf. 1,12; 2,11; 3,16.18.36...), mientras que Pablo emplea muchas veces simplemente la expresión en genitivo «fe de Jesucristo» (Gál 2,16; 3,22...) o habla de la «fe en Cristo» (Gál 3,26; Col 1,4; 1Tim 3,13) o simplemente de la «fe» como fundamento del ser cristiano: desde esa fe entiende la vida, que es a la vez la vida de Cristo en el propio cristiano: «Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; y respecto del vivir ahora en carne (en el mundo), vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,19s). Desde su cautividad romana escribe Pablo: «Pues para mí el vivir es Cristo, y el morir una ganancia» (Flp 1,21). De ahí que cuanto el cristiano hace de bueno esté de antemano programado en Cristo por Dios: «Porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (Ef 2,10). Y también desde la cautividad romana exhorta Pablo a sus «amados» filipenses: «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s). El creer en Cristo es a la vez un «creer a Cristo», un creer en su gracia redentora, en su persona que habita en nosotros con su Espíritu (Jn 14,23).

3. Cristo exige ciertamente fe no sólo en su persona, sino también en su palabra y acción redentoras, en «el evangelio» (Mc 1,14s: convertíos y creed en el evangelio), que el Resucitado ordena anunciar «a toda la creación» (Mc 16,15). Pablo declarará más tarde que ese evangelio no consiste sólo en palabras, sino que encuentra su expresión peculiar en dos signos sagrados, de los que ya tipológicamente vivió el antiguo pueblo de Dios y que ahora fundamentan y sostienen la nueva vida de los cristianos: el bautismo y la sagrada eucaristía (1Cor 10,1-6). Una generación después, el obispo Ignacio de Antioquía († antes del 117) podía replicar a quienes se escandalizaban de las afirmaciones de la Escritura: «Para mí, en cambio, el documento es el mismo Cristo; para mí

los documentos genuinos son su cruz, su muerte, su resurrección y la fe fundada por él; en ésa quiero ser justificado por vuestra oración» (*In Philad.*, c. 8). En la fe recibimos la «justificación» que Cristo nos ha obtenido con su obra redentora (Rom 3,22-24.28; 4,25: fue entregado por causa de nuestras faltas y fue resucitado por causa de nuestra justificación). Así alcanza su pleno sentido la palabra de Jesús en Jn 14,6: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida», que Agustín comenta una y otra vez: «Si buscas la verdad, mantén el camino, puesto que el camino y la verdad son la misma cosa... por Cristo llegas a Cristo: por el hombre Cristo a Dios Cristo; por la Palabra hecha carne a la Palabra que estaba al principio junto a Dios; de lo que el hombre come (la eucaristía) a lo que los ángeles disfrutan a diario (Sal 77,2: pan del cielo)» (*In Ioan.*, c. 3, tr. 13). «Por él (como vía) recorres tu camino, hacia él (como verdad) te apresuras, en él (como vida) descansas tú» (*In ep. Ioan.*, c. 5, tr. 10,1; cf. *Serm. in Ev. Ioan.*, 141-142).

4. Sólo en la lucha contra la primera gran herejía, contra la que hubo de tomar posición la joven Iglesia, la gnosis, que buscaba la justificación no en el encuentro creyente y personal con Cristo sino más bien en una vivencia intelectual de la verdad –lucha que se desarrolló en la Iglesia a finales del siglo II, después de que ya se hubieran cerrado los escritos del NT y poco a poco habían ido reuniéndose en el canon–, sólo entonces el evangelio de Cristo bajo la forma de la proclamación, la predicación y la catequesis eclesiástica y la vida conforme a esa palabra de instrucción y exhortación se consideran más importantes que el encuentro personal con Cristo. Escritura y Tradición, recogidas en la sucesión del ministerio eclesiástico, se convirtieron en la realidad más importante dentro de las preocupaciones de la Iglesia coetánea, hasta el punto de que Tertuliano († después del 220) pudo escribir: «Ciertamente que Cristo sólo ha traído una doctrina bien determinada, que los pueblos han de creer en cada caso y que sólo deben buscarla, porque cuando la hayan encontrado podrán creer. Pero en un único y determinado sistema doctrinal no puede darse una búsqueda infinita. Hay que buscar hasta que se encuen-

tra, y creer cuando se ha encontrado. Y después no hay que hacer otra cosa que conservar lo que se ha captado en la fe, pues se cree además que ya no se debe creer ni buscar nada más, puesto que se ha encontrado y aceptado con fe lo que fue enseñado por aquel que nos ordenó no buscar otra cosa que su doctrina» (*De praescript.*, c. 9).

El mensaje de Cristo, transmitido y anunciado en la Iglesia cristiana, es el único que a finales de la antigüedad abre al hombre el camino hacia el «Cristo vivo», el cual se hace realidad personal en el culto eclesial, en la vida con los sacramentos de la Iglesia, realidad que sólo puede captar el creyente eclesial (cf. las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén [† 386]). La lucha por la comprensión cristológica conforme a la Escritura desde el siglo IV (contra Arrio) y la aneja comprensión cristiana y plena de Dios con la fe en la Trinidad estuvo más al servicio del «problema de la verdad»; la mística cristológica personal, tal como se encuentra especialmente en las cartas de san Pablo (como perfeccionamiento e interiorización de la relación de los apóstoles con su maestro Jesús), se convierte –sobre todo en los relatos martiriales y más tarde en las órdenes monacales que florecen con nuevo vigor– en una «mística de la cruz y de la pasión».

Sólo en la edad media, motivada tal vez por las cruzadas y por los escritos místicos del Pseudo-Dionisio Areopagita (s. VI) y los comentarios cristianos al Cantar de los cantares vuelve a renacer una mística cristológica en la Iglesia occidental (Bernardo de Claraval) y también en la Iglesia oriental (Cabasilas); es una mística que se ordena a la «persona de Jesús» y no sólo a su obra redentora y que vuelve a florecer con su específica «fe en Cristo». Por lo demás, desde el siglo III «creer» significa en general «mantener con la inteligencia y el corazón» lo que se ha compendiado y se transmite de continuo en las confesiones de fe o símbolos para uso sobre todo de los catecúmenos y de la instrucción bautismal (símbolos bautismales): cf. Agustín, *De fide et symbolo,* del 393; Fulgencio de Ruspe († 533), *De fide ad Petrum,* que en la edad media se tuvo por obra de Agustín, se convirtió en un «compendio de dogmática» e influyó en la redacción de las *Sentencias* de Pedro Lombardo († 1160), que fue el libro de texto hasta la época

de la reforma. Junto a las «doctrinas de fe» y la fe en Cristo entra también desde el comienzo el «seguimiento» o imitación de Cristo (Mt 7,21: No quien me dice Señor, Señor...; 10,38: quien no toma su cruz y me sigue...; cf. Agustín, *De fide et operibus,* redactado en 413), y la fe como actitud cristiana fundamental vive de las tres virtudes teologales: «fe, esperanza y caridad» (cf. 1Cor 13,13; cf. Agustín, *Enchiridion,* redactado hacia el 421: *de fide, spe et caritate*), sin las cuales la «fe sola» no sería una «fe cristiana».

5. La fe en Jesucristo exige del hombre algo más que la simple (general) fe en Dios. Si esta última sólo se define por la inteligencia y el corazón del creyente y por su historia personal de creyente, para la fe en Jesucristo se requiere una nueva y profunda disposición para la «fe en el misterio» (del Dios-hombre) y en un acontecimiento salvífico y divino concreto en medio de la historia humana concreta, y en un nuevo misterio absoluto en Dios mismo, en el Dios uno y trino y en su triple acción salvífica, en el cual se incluyen también los misterios ontológicos de Cristo –la preexistencia del *Logos,* el nacimiento virginal del Dios-hombre Jesús, su glorificación con la resurrección y la sesión a la derecha del Padre y con su venida en gloria para el juicio universal–. Tan profundo y concreto es ese misterio cristológico, que el hombre pensante hasta podría poner en duda la misma existencia histórica de ese «Jesús de Nazaret» (P. Drews).

6. Cabría plantear la cuestión de si para los coetáneos de Jesús, que experimentaron su personalidad excelsa y sus milagros y recibieron su predicación en fuerza y bondad en su tenor y acento auténticos, la fe en «él» fue más fácil que para las generaciones siguientes y para nosotros, que tuvieron y tenemos que buscar y conseguir el acceso creyente a él a través de su «Iglesia en este mundo», a través de la predicación y acción de la misma. Una mirada a la historia de la Iglesia así como a los escritos del NT muestra que tal distinción no corresponde a la realidad de la que aquí se trata. La fe en Cristo es en todo tiempo obra de la gracia divina y de la libertad humana que se abre a esa gracia, y

en todo tiempo los abismos del corazón humano (Mt 19,21s: el joven rico), la acción del enemigo malo (Jn 13,27: sobre Judas) y el poder fascinante de este mundo (Lc 16,14s.19-31: el rico epulón y el pobre Lázaro; Mt 19,24ss: los ricos y el reino de los cielos) han sido impedimentos en el camino hacia Cristo.

7. La literatura epistolar del NT caracteriza ese misterio entre gracia divina y libertad humana (que a su vez es fruto de la gracia divina) refiriéndose a la presencia del «Espíritu Santo». «Así, pues, ahora ya no pesa ninguna condena sobre quienes están en Cristo Jesús, porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,1s). «Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo» (Rom 8,9). «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,16s). «Nadie que habla en Espíritu de Dios dice ¡Maldito sea Jesús! Y nadie puede decir Jesús es el Señor (*Kyrios*) sino en el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). «Todo espíritu que confiesa que Jesús es Cristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios, sino que ése es del anticristo...» (1Jn 4,2s). «Todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos» (Rom 8,14).

Buenaventura compendia lo dicho en el prólogo a su *Breviloquium:* «El origen de la Sagrada Escritura no es la investigación humana sino la revelación divina: procede del Padre de las luces (Sant 1,17)... De él procede a través de su hijo Jesucristo el Espíritu Santo, que viene a nosotros (Jn 14,26; 15,26); y a través del Espíritu Santo, que comunica a cada uno su don especial como él quiere (1Cor 12,11), obtenemos la fe, y por la fe habita Cristo en nuestros corazones (Ef 3,17): éste es el conocimiento de Jesucristo, del cual como de su fuente fluyen la fuerza y la inteligencia de la Sagrada Escritura. Por eso es también imposible que nadie penetre en su comprensión, si antes no se le ha otorgado la fe, que es simultáneamente luz, puerta y fundamento de la Sagrada Escritura. Pues, mientras peregrinamos lejos del Señor (2Cor 5,6) la fe es para todos una iluminación sobrenatural, el

fundamento firme, la luz orientadora y la puerta de ingreso... Tenemos que acercarnos al Padre de las luces con fe pura y doblar ante él las rodillas del corazón, para que él a través de su Hijo en el Espíritu Santo nos otorgue el verdadero conocimiento de Jesucristo, y con el conocimiento el amor.»

8. Precisamente por la fe en Cristo se hace patente la rectitud (objetividad) de la definición que da la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la revelación: «Por la fe el hombre se confía todo él libremente a Dios que se revela» (DV I,5). En Cristo Dios se revela no sólo por una «palabra», sino en persona; de ahí que también la respuesta (de la fe) tenga que ser una entrega personal y completa del hombre. Creer en Cristo significa seguirle, obedecerle. Tal es la «obediencia de la fe» cristiana (Rom 16,26).

§ 10. *La imagen de Cristo en el NT*

H. Schell, *Christus, Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung*, Maguncia 1906; R. Guardini, *Jesus Christus, Sein Bild in den Schriften des NT*, Würzburgo 1940 (HB 100, 1961); íd., *Das Christusbild der paulinischen Schriften;* íd., *Das Christusbild der johanneischen Schriften*, Würzburgo 1940; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (situación de la investigación), Munich 1963; E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT*, Munich-Hamburgo 1980 (Siebenstern TB 126); *Jesus in den Evangelien* (SBS 45), Stuttgart 1970 (7 colabs.); «Theologische Berichte» (Maguncia) 1 (1972), 2 (1973), 7 (1979); J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Theol. Hd. bibl. VIII), Munich 1980; Comisión Teológica Internacional, *Studie zur Christologie*, Greg. 61 (1980) 609-632; HerKorr 35 (1981) 137-145. Sobre la cristología del libro de los Hechos, cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Friburgo 1980 (1.ª parte, p. 331-335); J. Blank, *Der Jesus des Evangeliums* (ensayos de cristología bíblica), Munich 1981; W. Thüsing, *Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, vol. 1: *Kriterien*, Düsseldorf 1981; HDG III, 1*a* (Friburgo 1965), 1-18 (bibliografía); H. Kahlefeld, *Die Gestalt Jesu in den synopt. Ev.*, Francfort 1981; K. Rahner, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, en *Die Zeit Jesu* (Schlier-Festschrift), Friburgo 1970, 273-283; R. y W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* (QD 88), Friburgo 1980; F.J. Schierse, *Cristología*, Barcelona 1985; W. Löser, *Dimensionen der Auslegung des NT* (*Zum Gespräch H. Schliers mit R. Bultmann*), ThPh 57 (1982) 481-492; H. Vorgrimler

(dir.), *Exegese und Dogmatik*, Maguncia 1962; L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie*, TrThZ 67 (1958) 193-209; *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1982 (1020 p.); H. Klug, *Das Evangelium als Geschichtsquelle und Glaubensverkündigung*, Buxheim 1976.

Empezamos, pues, por buscar la imagen neotestamentaria de Cristo, tal como hoy puede obtenerse con la exégesis escriturística. Para ello hemos de decir algo, en primer término, sobre el origen de los escritos del NT como fuentes de la imagen cristológica (1), para precisar después las «cristologías» de los distintos escritos sagrados (2) y acabar explicando algo más las peculiaridades de la «cristología» de la teología neotestamentaria frente a la teología dogmática (3).

1. El Nuevo Testamento como fuente de la imagen bíblica de Cristo: pluralidad de escritos y unidad de la «Escritura»

a) La comunidad primitiva vivió al comienzo de la imagen de Cristo que en su predicación y enseñanza habían proyectado los apóstoles y los otros testigos presenciales que, según las palabras de san Pedro, «nos han acompañado todo el tiempo en que anduvo el Señor Jesús entre nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue arrebatado» (Act 1,21, con motivo de la elección de Matías). Unos setenta años más tarde el último de los apóstoles compendiaba la misma idea una vez más en estas palabras: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la Palabra de la vida –pues la vida se manifestó, y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la vida eterna que estaba en el Padre y se nos manifestó–: lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; pues, efectivamente, nuestra comunión (*koinonia*) es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1Jn 1,1-3). Esa imagen de Jesús de los testigos de vista y oído y la primera comunidad cristiana, que surgió de su predicación, son los fundamentos de la imagen bíblica de Cristo.

b) A medida que los testigos presenciales disminuían en tanto que aumentaba de continuo el número de los fieles y de las nuevas comunidades, se hizo cada vez más necesario fijar por escrito la predicación y el testimonio de los testigos presenciales; ello condujo a la formación de los escritos neotestamentarios. Pero enseguida hay que anotar que de los cuatro evangelistas sólo dos, Mateo y Juan, fueron testigos de vista y oído. Marcos puede haber conocido personalmente al Señor (cf. Mc 14,51s), pero no fue discípulo suyo; y Lucas ciertamente que no conoció al Cristo histórico, como tampoco lo conoció el hombre que en sus cartas trazó y creó la primera «cristología» en el sentido de una doctrina de Cristo como el redentor de la humanidad: Saulo-Pablo, el cual dice explícitamente que no le interesa en modo alguno el conocimiento y familiaridad con el Jesús terreno (2Cor 5,16) después de haber conocido al Cristo místico, por el que fue captado (Gál 2,20). De acuerdo con todo esto la crítica de los Evangelios del siglo XIX pone en tela de juicio e intenta negar la historicidad de los mensajes bíblicos, con la famosa explicación de que «el evangelio de Jesús se convirtió en el evangelio acerca de Jesús» (*Evangelium Jesu – Evangelium von Jesus*), y en el puesto de la fe (en el reino de Dios) que Cristo anunció habría situado la fe en el propio Cristo.

A esa embestida de la ilustración, que no ve ni puede entender la profunda conexión interna entre una verdad objetiva-real y una verdad subjetiva-existencial en la concepción cristiana de la fe –y no puede verlo por su profundo racionalismo– tal vez hoy cabría responder con la magnífica respuesta que ya en 1903 daba Hermann Schell en su libro *Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung* (Maguncia 1903, 200s) cuando escribía: «El evangelio de Jesús se convirtió naturalmente en el evangelio acerca de Jesús: no mediante un añadido objetivo, sino mediante una especie de encarnación del mismo evangelio... Jesús ya había sido recogido personalmente como objeto en el evangelio de Jesús; pero su vida no estaba aún consumada. Sin duda que el reino de Dios se había cumplido en el misterio de su persona, pero aún no se había hecho hombre en el destino histórico de su proceso vital. El evangelio de Dios y del alma sólo se hizo

verdaderamente comprensible y cautivador de los corazones en el plano humano después de trocarse en el evangelio acerca de Jesús, de los misterios de su origen y de su envío, de su humillación y exaltación. Pero aun después de la gran fiesta de Pentecostés continuó siendo lo que había sido: la buena nueva del reino de Dios como lo único necesario y bueno. Pero se hizo objetivo en la vida de Jesús, y por ello comprensible y cautivador... Ahora el reino de los cielos había adquirido una forma, con la que salía al encuentro del hombre interior, necesitado de verdad y de gracia, como una verdad y una gracia encarnada: comprensible y misteriosa a la vez... La encarnación del evangelio (de Cristo) significa su transformación en el concepto doctrinal de la predicación creyente de los apóstoles y en la celebración comunitaria y vinculante de los sagrados misterios e instrumentos de la gracia (de la Iglesia)... La Iglesia es la encarnación del evangelio, la corporización mística de Cristo.»

¿No es ése el *Evangelium Christi,* como Pablo fue el primero en anunciar, él a quien el propio Cristo había calificado de «instrumento escogido, para ser portador de su nombre entre los gentiles y los reyes, y ante los hijos de Israel» (Act 9,15)? A partir de aquí hay que ver también el problema de la pluralidad de escritos y de la unidad de la «Escritura» para darle respuesta.

c) Ya desde el comienzo habla la Iglesia de «la Escritura» (Gál 3,22; 2Tim 3,16, y sobre todo Jn), aunque el NT comprende 27 libros y el AT 39 libros o escritos. Precisamente en los distintos escritos, redactados por hombres diferentes, la Iglesia no busca ni ve en primer término sus afirmaciones humanas, sino más bien la única revelación divina. Así escribe Pablo ya en su primera carta del año 52: «Por esto también nosotros continuamente damos gracias a Dios: porque, habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros, la acogisteis no como palabra humana, sino como palabra de Dios, como es en realidad» (1 Tes 2,13). Y en uno de los últimos escritos neotestamentarios dice su autor: «Ante todo habéis de saber que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada; pues nunca fue proferida profecía alguna por voluntad humana, sino que, llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios» (2Pe 1,20s).

Con la fuerza del «Espíritu de la verdad, que procede del Padre» (Jn 15,26; 14,26) y que «conduce a toda la verdad» (Jn 16,13), Espíritu que los apóstoles habían recibido en Pentecostés (Act 2,1-4), pero apoyándose también en el juicio de la tradición que se escuchaba en las distintas Iglesias locales, estableció la Iglesia, entre los siglos II y IV, los escritos que, en su sentir, contenían de manera auténtica la fe de la Iglesia primitiva y, por tanto, la revelación realizada por Jesucristo, y en la carta 39 de Atanasio de Alejandría (367) aparece ya la lista de escritos del NT que nosotros poseemos hoy como «canon del NT» (cf. DS 1334, Dz 706: Florencia; DS 1501ss, Dz 783ss: Trento).

Esa fijación vuelve a tener hoy especial importancia, porque muchos exegetas, partiendo de sus análisis filológico-críticos del texto, consideran pseudoepigráficos numerosos escritos, especialmente entre las cartas paulinas (cartas de la cautividad y pastorales; cf. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphe*, SBS 79, Stuttgart 1975). Pero lo que en los escritos canónicos se ha mantenido hasta hoy a través de los siglos como tradición eclesiástica es en la concepción creyente de la Iglesia «revelación divina» y palabra de «la Escritura».

2. La imagen de Jesús en los distintos escritos y grupos de escritos del NT (bosquejo) y su evolución en los mismos

a) *Observaciones generales.* La pluralidad de escritos y la pluralidad de sus imágenes de Cristo suscitan el deseo de presentar esas imágenes de Jesús en su «desarrollo histórico». Pero ello comporta numerosas dificultades. Ante todo resulta imposible establecer la fecha precisa en que se redactaron los distintos escritos y, en consecuencia, fijar adecuadamente su sucesión. Además, la configuración de la imagen de Jesús depende más que de la fecha de origen del escrito, de la personalidad espiritual del autor del mismo: si es un mero historiador o un escritor profundo, si su fe en Jesús está influida por la historia religiosa o más bien por la mística. Común, sin embargo, a todos los escritos es la «predicación» o proclamación (parenesis – catequesis – *martyria* – *diakonia* – *leitourgia*); es decir, responden a una situación

compleja, que está condicionada por la historia de la vida y de la fe tanto del predicador como de los destinatarios, así como por el «espíritu de la época» con sus elementos favorables e impedientes. Cabe hacer, no obstante, las cinco afirmaciones siguientes que tienen una validez general.

1) El punto de partida de toda la predicación, y por ende de los distintos escritos, es el atractivo e influencia de ese Jesús de Nazaret. Pero en esa presentación del «Cristo de la fe» no se presenta sino al «Jesús histórico». La proclamación en el Espíritu del Cristo postpascual no pretendía sino mostrar y hacer comprensible la realidad del Jesús prepascual (idéntico al Cristo). Jesús y su acto redentor, el Jesús histórico y el Cristo de la historia de la salvación no pueden separarse, y ni siquiera críticamente se les puede diferenciar. Jesucristo es desde el comienzo un «misterio de fe» y como tal se mantiene siempre.

2) Como en la averiguación de cada verdad histórica hay desvíos y confusiones, se pretendió considerar la afirmación más primitiva como la más original y verdadera, teniendo como desarrollo posterior toda presentación más rica y profunda, que vendría a ser añadido del predicador y fruto de la época respectiva. Pero una exposición que se demuestra posterior en el tiempo puede responder mejor a la realidad histórica, si contó con fuentes mejores o si el autor estaba mejor preparado (y dotado) para la comprensión y anuncio del acontecimiento o del tema.

3) La Iglesia, los apóstoles y los primeros fieles son anteriores a la Escritura, y la Escritura es ya obra de su predicación, de su vida y de su culto; y la Iglesia con su acción histórica transmite «a todas las generaciones lo que ella misma es (lo que ha recibido y lo que posee), todo lo que ella cree. Esa tradición apostólica experimenta en la Iglesia, y bajo la asistencia del Espíritu Santo, un progreso: crece la inteligencia (*perceptio*) de las cosas y palabras transmitidas mediante la reflexión y el estudio de los creyentes, que meditan en su corazón (cf. Lc 2,19.51), por la intuición interior que procede de la experiencia espiritual (*spiritualium rerum*), por la predicación de quienes, con la sucesión en el ministerio episcopal, han recibido el carisma seguro de la verdad (DV, 8). El crecimiento es un crecimiento de la inteligencia, que

no se da sin contenido, como ni el contenido se da sin inteligencia.

4) Tarea permanente de la «exégesis» es preservar y descubrir el recto ensamblaje de esas verdades y realidades reveladas, tanto en sí mismas como en la forma peculiar con que los autores humanos de los escritos nos han transmitido tales revelaciones; las dificultades de esa exégesis se exponen en el capítulo III de la constitución dogmática sobre la revelación, penosamente elaborado (DV, cf. LThK, II VK 2, 528-544). Remitiéndose de forma explícita a 2Tim 3,16s de que «toda la Escritura es divinamente inspirada para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena». Pues bien, para la recta comprensión de ese «sentimiento de la Escritura» debe el «intérprete de la Escritura investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos» (DV, 12). A tal fin han de tenerse en cuenta los géneros literarios (*genera literaria illo tempore adhibita*) de los escritos, la situación espiritual de los hagiógrafos y las formas de pensamiento, lenguaje y narración propias de la época de los autores sagrados. Y además «hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (ibíd.).

5) Aunque la revelación se cerró con la muerte del último apóstol (DS 3421, Dz 2021) y los sucesores de los apóstoles bajo la guía del Espíritu Santo no descubrieron nuevas doctrinas, sino que simplemente custodiaron santamente y expusieron de forma fiel en su reflexión piadosa las verdades reveladas (*depositum fidei... sancte custodirent et fideliter exponerent:* DS 3070, Dz 1836), la fe viva de la Iglesia necesariamente reclama y fomenta en este asunto de la «exposición» de la fe nuevas «fórmulas verbales» que van más allá de la palabra escriturística (por ej., las afirmaciones de Nicea, el año 325, sobre el Dios-hombre Cristo, o las declaraciones que desde el concilio de Constantinopla del 381 se formularon sobre el Dios uno y trino, etc.) y señalan y determinan el camino para la ulterior comprensión de cuanto dice la

Escritura. «Todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar e interpretar la palabra de Dios» (DV, 12).

b) La imagen de Cristo en los distintos escritos. 1) De acuerdo con la idea actual sobre las fuentes de los Evangelios hay que hablar al comienzo de la denominada *Logienquelle* (Fuente de los *logia,* fuente Q, o simplemente la Fuente) que, al ser una colección de sentencias de Jesús consignada por escrito, contiene ya una imagen del propio Jesús que ha de entenderse exclusivamente todavía desde su auditorio, es decir, desde el pueblo judío. Dos rasgos esenciales caracterizan esa imagen de Jesús: primero, Jesús es un emisario de la sabiduría divina, un profeta en el sentido de la afirmación deuteronomista sobre los profetas (cf. Dt 18,9-22), que el propio Jesús recoge en su discurso contra los fariseos y los doctores de la ley (Lc 11,47-52); Jesús es un profeta, junto al que todavía aparece Juan Bautista (Mt 11,7-11,18), que vive el destino de los antiguos profetas, a saber, la persecución y la muerte por parte de los mismos hombres a los que había sido enviado (cf. Mc 12,1-12: la parábola de los viñadores). Con esa afirmación enlaza desde el comienzo la figura apocalíptica del «hijo del hombre» de Dan 7,13s (cf. 4 Esd 13,1-13). Jesús aparece ahí completamente subordinado a Dios, al Padre que le ha enviado, y asume por completo su destino vital (muerte y glorificación). La consecuencia de esa imagen de Jesús no es todavía la idea de redención, que es decisiva en Pablo, sino más bien la exigencia de seguir a ese Jesús con una actitud radical de paz y de amor a los enemigos (Lc 6,20-49). Lo decisivo para los Evangelios que vendrán después es que ese título de «Hijo del hombre» sólo aparece en las autodeclaraciones de Jesús, es decir, como aceptado y utilizado personalmente por el Jesús histórico.

2) En segundo lugar hay que mencionar aquí a *Marcos,* que ha introducido el género literario de «evangelio» (Mc 1,1: 8 veces en Mc, 4 veces en Mt, y ninguna en Lc y Jn), como relato de toda la vida y enseñanza, actuación, muerte y resurrección de Jesús, y que en Pablo (que emplea 60 veces la palabra) –en conexión con el frecuente empleo del verbo «anunciar» o proclamar de Is

40-66– significa ya «la buena nueva de la salud divina, que aparece en Jesucristo y que inaugura el nuevo y definitivo *eón* o edad del mundo» (DB. col. 645). Marcos, un judeocristiano de Jerusalén (Act 12,12), ofrece según el relato de Papías (Eusebio, *Hist. eccl.* III, 39,15) la predicación de Pedro, y escribe para los cristianos de la gentilidad, especialmente de Roma. Jesús aparece primordialmente como el Mesías prometido (14,61), con los títulos de Cristo (Mesías: 7 veces), hijo de David (2 veces), Hijo de Dios (5 veces) e hijo del hombre (14 veces). El título de *Kyrios* (cf., por el contrario, la prédica pentecostal de Pedro de Act 2,36: Dios ha hecho *Kyrios* y *Khristos* a este Jesús ¡que es idea lucana!) no aparece en Mc. Tal vez haya que explicar también por esto el motivo del silencio en Marcos (los discípulos no deben proclamar en público a Jesús como Mesías). El ser mesiánico de Jesús lo confirman los numerosos relatos milagrosos (cuatro expulsiones de demonios, numerosas curaciones de enfermos y milagros de la naturaleza) y se declara muchas veces en las parábolas (cf. Mc 12,1-12). Según Mc 10,45 (Is 53,10s) y 14,24 (Éx 24,8), Jesús entendió ya su muerte como una muerte sacrificial por la redención de los hombres. La ejecución va precedida de un primer proceso ante el gran consejo (acusación: blasfemia contra Dios, 14,53) y de un segundo proceso ante Pilato (acusación: alta traición, «Rey de los judíos», 15,1ss). Mc presenta ya el llamado «pequeño apocalipsis» (13,1-37). La imagen del hombre Jesús es muy dura (11,12s: maldición de la higuera; 11,25-29: purificación del templo) y muere con la única expresión del «abandono de Dios» (15,34-37).

3) El Evangelio de Marcos es la base de los otros dos Sinópticos, Mateo y Lucas, aunque experimenta numerosos cambios y añadidos (y supresiones). *Mateo* (9,9), el alcabalero Leví (Mc 2,14s), según la información que proporciona Papías y más claramente aún Ireneo (Eusebio, *Hist. eccl.* 8,2), reprodujo en su lengua materna hebrea (aramea) la predicación de Pedro y de Pablo en Roma. Pero su Evangelio sólo se ha conservado en un griego relativamente bueno (casi sin hebraísmos), y se interesa por el cumplimiento de las profecías judías sobre Jesús así como por la explicación de las mismas para los oyentes cristianos de la

gentilidad. Ofrece también una primera orden de envío exclusivamente a la casa de Israel (10,5s) y una segunda a todos los pueblos de la tierra (28,19s). Presenta las palabras más duras de Jesús contra los doctores de la Ley y los fariseos (23,15-20; 27,25 = Act 5,28; 27,38-43). La imagen de Jesús supera ya con mucho la confesión mesiánica judía. En el evangelio de la infancia, redactado desde la perspectiva de José (1,18-2,23), así como en la confesión mesiánica de Pedro (16,16 frente a Mc 8,29) y en el grito jubiloso de Jesús –que Mt presenta en conexión con las amenazas de juicio contra las ciudades galileas incrédulas (Lc, por el contrario, lo relaciona con el envío de los discípulos)– aparece Jesús de un modo totalmente nuevo como «Hijo de Dios» (Mt 27,43). A diferencia de Mc, ya desde el comienzo aparece en Mt la «comunidad de Jesús» (la Iglesia) en el centro mismo de la predicación, sobre todo en el sermón del monte (y en Mt 16,18s), una comunidad que siempre está amenazada por peligros de dentro (la poca fe: 14,31; 17,20) y de fuera (los falsos profetas: 24,11s). Aunque a Cristo se le ha otorgado todo el poder en el cielo y en la tierra (28,19 = Dan 7,14s), los apóstoles son exhortados a hacer «discípulos» a todos los hombres, y Jesús les asegura que permanecerá con ellos hasta el fin del mundo (28,20), y ciertamente como el poderoso protector que «proclama» el amor del Padre, aunque también «enseña» toda la seriedad y transcendencia del reino de Dios (11,1). Destaca sobre todo la continuidad de la Ley veterotestamentaria con el evangelio de Cristo, a pesar de la contraposición entre Moisés y Cristo (5,17-19). El centro del evangelio es el precepto del amor (22,39s) y el propio Jesús es el modelo de la comunidad en la justicia (26,42 = 6,10) y también en el llevar la cruz (16,21). La conducta con los semejantes, en los que el mismo Cristo se encuentra, se convierte en la ley del juicio final (25,35-45), cuando el Mesías aparece como juez (la parusía sólo en Mt 24,3; 27,37.39).

4) Una imagen totalmente distinta de Jesús es la que traza *Lucas,* discípulo de Pablo y acompañante suyo en el segundo y el tercer viajes misioneros, así como en las cautividades de Roma, como puede deducirse de las cartas del Apóstol y de los Hechos de los apóstoles. Era un cristiano de la gentilidad, tal vez de

Antioquía, y médico de profesión, como refiere ya Ireneo (Eusebio, *Hist. eccl.* V, 8,3). Interesado por la historia (cf. 1,1-4; 9,51-18,14: ¡el relato de un viaje!), describe en el Evangelio la vida y ministerio de Jesús, mientras que en los Hechos refiere la vida y ministerio de la joven Iglesia (bajo la dirección de Pedro y de Pablo hasta su prisión romana de los años 60-63). Es evidente que la comunidad de Cristo se encuentra ya en una gran tribulación, y se requieren una constancia paciente (Lc 8,15; 21,19), vigilancia y oración (12,35ss; 18,1ss; 21,3ss) y la buena disposición diaria («hoy» seis veces) para llevar la cruz (9,23 frente a Mc 8,34). Si en Mc el nuevo eón empieza con Juan Bautista (Mc 9,11-13), en Lc es el AT el que termina con Juan mientras que el tiempo nuevo sólo empieza con Jesús (Lc 16,16). Ese nuevo comienzo se pone de manifiesto especialmente en la historia de la infancia de Jesús, vista por completo «desde María», que con su respuesta afirmativa al mensaje del ángel introduce la nueva historia de la salvación (1,26-56; 2,1-51); por lo demás, también Lc destaca repetidas veces la importancia de la inmediata y definitiva decisión del hombre para la continuación de la historia salvífica (13,1-9; 14,25-36). La imagen lucana de Jesús está profundamente influenciada por la idea paulina de la gracia de Dios que todo lo puede y que se hace patente en el amor misericordioso de Jesús a los pecadores. A la inversa de Mt, en Lc el árbol genealógico de Jesús (presentado antes de su ministerio público: 3,23-38) se remonta desde José a Abraham (de quien arranca el árbol genealógico según Mt) hasta el mismo Dios, el creador del hombre; y los títulos más importantes de Jesús son los de «Señor» (*Kyrios:* 16 veces en el Evangelio), «salvador» (*soter:* 2,11; 7,11-17; Act 5,31; 13,23) y finalmente «bienhechor» (*euergetes:* 22,25s; Act 10,38) e «introductor del nuevo orden salvífico» (*arkhegos:* Act 3,15; 5,31; 10,35; cf. Heb 12,2). Dios es el Padre que ama y perdona (15,11-32: el hijo pródigo; 18,19) y Jesús muestra ese amor de su Padre en su propio amor misericordioso a los pobres, los pequeños y los pecadores (9,51.56; 10,28-37: el buen samaritano; 10,38-42: María y Marta; 11,5-8: el amigo importuno; 7,34: ¡Amigo de publicanos y pecadores!). Jesús no es primordialmente el Mesías ni siquiera el Hijo de Dios (23,47 frente a Mc 15,39),

sino más bien el salvador universal del mundo (2,11: Hoy os ha nacido el Salvador en la ciudad de David; es el Mesías, ¡el *Kyrios*!; 19,10: ¡Ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido!). En la cruz perdona al buen ladrón (Lc 23,40-43) y muere con la oración de «¡Padre, en tus manos...!» (Sal 31,6).

5) Aunque escrito una generación después que los otros Evangelios (hacia el año 95), también entra aquí *Juan*, citado ya por Ignacio de Antioquía († 107: *Ad Phil.* 7,13 = Jn 3,8) y atribuido por Ireneo y Clemente de Alejandría (Eusebio, *Hist. eccl.* V, 8,4; VI, 14,7) a Juan hijo del Zebedeo, hermano de Santiago el Mayor (Mc 3,17) y discípulo predilecto del Señor (Jn 13,23; 20,2ss). Se le llamó «Evangelio pneumático»; pero, como los Sinópticos, pretende contar la vida, la enseñanza y el ministerio del Jesús histórico (1Jn 1,1-4), y todo ello en un preciso calendario de fiestas (2,13: la Pascua de Nicodemo [año 29]; 5,1: la fiesta de Betesda [año 30]; 6,4: la Pascua de la multiplicación de los panes [año 31]; 12,1: la Pascua de la pasión [año 32]), hasta el punto de que a finales del siglo II Taciano adoptó ese esquema básico para su «armonía de los Evangelios». Es evidente que este Evangelio se presenta como complemento de los Sinópticos, como se ve sobre todo en sus grandes discursos (discurso de autorrevelación: Betesda y Cafarnaúm: 13,1-17,26) y en los dos milagros que sólo él refiere: el de las bodas de Caná (2,1-12) y el de la resurrección de Lázaro (11,1-53). Aun destacando la verdadera humanidad de Jesús (4,6: el caminante cansado; 19,25ss: solicitud por su madre; 19,28-30: perforación del costado), no hay duda de que la imagen joánica de Jesús está totalmente dominada por la «gloria del Hijo del hombre» (más de 80 veces la expresión) ya aquí sobre la tierra. Los actos milagrosos no suscitan «asombro» como milagros, cual ocurre en Mc, sino que, en su calidad de «signos», apuntan a la verdadera realidad de Cristo (5,36). Desde el principio el Hijo del hombre es «Hijo de Dios», la «Palabra» del Padre, que desde el comienzo está en el corazón del Padre Dios y que se hizo «carne» –es decir, hombre (prólogo 1,1-18)– para nuestra salvación. El final del cuarto Evangelio reza así: «Estas señales se han escrito para que creáis (por el oído, y no por la visión: 20,24-29: las palabras a Tomás) que Jesús es el Cristo, el Hijo de

Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,31). Jesús aparece como el «superador de la imagen gnóstica del mundo» que prevalecía en el entorno del evangelista: ha superado el mal en el mundo desde dentro (1,5.11-13); ha venido como juez que trae la felicidad y la vida a los hombres que están en el mundo (5,19-30); es «el Hijo, que está en el Padre y en quien el Padre está» (8,21-29), que ha salido del Padre y al Padre vuelve (7,28ss); es mayor que Abraham (8,48-59), y es la luz del mundo (8,12-20), el pan vivo que ha bajado del cielo (6,51), el camino, la verdad y la vida (14,6), y en 6 ocasiones reviste su autoconfesión personal con la fórmula «Yo soy» (*ego eimi*), que recuerda el nombre de Yahveh en el AT. Lo que los Sinópticos anuncian en los discursos apocalípticos como «salvación futura» aparece en Juan como «presente escatológico» mediante el anunciado Espíritu Santo (7,37ss; 14,16ss.26; 15,26; 16,7-15), por el que el propio Cristo sigue actuando en el mundo. Personalmente Jesús es el nuevo Israel, la «verdadera vid», siendo los cristianos los sarmientos y el Padre el viñador (15,1-9). Toda la vida procede del Dios trino: «Como el Padre me ama así os amo yo a vosotros. ¡Permaneced en mi amor!» (15,9). Muere con el grito de «Se ha cumplido (la obra salvífica)» (Sal 40,7-9 = Heb 10,9). La otra imagen profética y bien distinta de Cristo que aparece en el Apocalipsis joánico, la veremos al final.

6) A esa imagen que presentan los Sinópticos y Juan –coincidiendo con ellos en muchas cosas– añadimos ahora la imagen que de Jesús tiene *Pablo*. Discípulo de los fariseos y perseguidor de la Iglesia, que ardiendo «en celo por el reino de Yahveh» fue convertido y llamado por el Señor glorificado ante las puertas de Damasco, que lo trocó en «instrumento elegido para llevar su nombre a los pueblos y reyes y a los hijos de Israel» (Act 9,15; 1-31). Para acreditar «su evangelio» (Gál 1,1.6-9.11-24) no se remite a testigos presenciales, sino a la revelación personal de Cristo (Act 9,22s.28s), ganando para ese su evangelio el Asia Menor, Grecia y Roma, hasta morir por ese «testimonio» (*martyrium*) el año 67, bajo el reinado de Nerón. Para Pablo Jesús es el *eikon* (imagen) que manifiesta al Dios invisible (Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 4,4; Col 1,15). Lo que en Juan expresa la palabra

«gloria» (*doxa*) acerca de la vida y ser de Jesús (cf. los cap. 12, 13 y 17) aparece en Pablo preferentemente bajo la expresión «espíritu» (*pneuma*): Jesús se contrapone como segundo Adán al primer Adán, como se contrapone el «espíritu que vivifica» a la «realidad terrena» (1Cor 15,45), como «hombre que ha bajado del cielo y confiere vida celeste». Pero el título decisivo de Jesús en Pablo es *Kyrios Iesous Khristos,* siendo *Kyrios* ante todo el «Mesías exaltado» y glorificado (cf. Sal 110,1), aunque también el Jesús terreno, que justamente sólo después de la Pascua es el Señor encumbrado (el título aparece más de 70 veces, pero nunca en Heb). «El Señor es el espíritu (Dios es espíritu)... Y nosotros todos, con el rostro descubierto (cf. Éx 34,33.35), reflejando como en un espejo la gloria del Señor, su misma imagen (*eikon:* Cristo), nos vamos transfigurando de gloria en gloria, como por la acción del Señor, que es espíritu» (2Cor 3,17-18). Ya sobre la tierra tiene validez el principio de que «el que se junta con el Señor (con Jesús) se hace con él un solo espíritu» (1Cor 6,17). Por ello el cristiano vive «en Cristo» (Rom 6,11: expresión que recurre 120 veces en Pablo) y «Cristo en nosotros» (Gál 2,20; Col 1,27s; 2Cor 13,5); la vida disipada y pecadora y la verdadera vida cristiana se contraponen como vida «en carne» y vida «en espíritu» respectivamente (Rom 8,4-12; Gál 5,16-25). Pero «en Cristo» ha sido creado y redimido todo el *kosmos* (Col 1,13-23; Ef 1,3-2,22), y se ordena a él, que ahora «ha sido exaltado al cielo y sentado a la derecha de Dios Padre» (Ef 1,20; Col 3,1; Act 7,56). «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es; lo viejo pasó, ha empezado lo nuevo» (2Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 4,22s; Col 3,9s); quien está en Cristo «ha sido resucitado con Cristo y tiene un puesto en el cielo» (Ef 2,6; Flp 3,20).

Pero esa autocomprensión cristiana no ha de entenderse en un sentido «existencial» moderno, sino que es más bien la consecuencia de la idea que Pablo tiene del mundo trinitario y de la salvación. Esto aparece ya en su primera carta, escrita con seguridad el año 52 (1Tes 1,2-6), y vuelve a encontrarse en sus grandes epístolas, junto con las tres virtudes teologales de fe (en el Padre), esperanza (en el Hijo) y caridad (en el Espíritu: Rom 5,5; 2Cor 13,13; Col 1,3-8; Ef 1,3-14). «En Cristo» es equivalente a «en el

Espíritu» (Rom 14,17; 15,13.16.19, etc.). Si en las dos cartas a los Corintios Pablo había presentado insistentemente su ministerio apostólico al servicio de la Iglesia, en las cartas de la cautividad (Col-Ef) ofrece su nueva concepción de la Iglesia como «cuerpo de Cristo», y en las pastorales, en las que Cristo aparece sobre todo como el «salvador» (*salvator:* Tit 1,4; 2,13; 3,6), da instrucciones concretas al encargado de la cura de almas y a su comunidad. La denominada carta a los Hebreos agrega nuevos rasgos a la imagen paulina de Jesús, al presentar a Cristo como «el nuevo sumo pontífice, que es a la vez sacerdote y sacrificio»: su «autosacrificio», realizado de una vez para siempre, constituye el único y eterno sacrificio de expiación para la nueva alianza (4,14-10,18).

7) Desde aquí, el camino conduce consecuentemente a la imagen de Cristo que aparece en el último escrito del NT, en *la revelación secreta,* el *Apocalipsis,* que, según los informes de Ireneo (Eusebio, *Hist. eccl.* III, 18; V, 8,6), fue escrito por el apóstol y anciano (presbítero) Juan bajo Domiciano (hacia el 96) y en la isla de Patmos. En unas visiones misteriosas (sueños), que recuerdan los relatos de Ezequiel y Daniel, se desarrollan los rasgos básicos del pequeño apocalipsis de Mc (13 y par.) y de su imagen de Cristo. El centro lo ocupa el Señor glorificado como juez del tiempo final: «Jesucristo, el testigo fiel (*martys:* Jer 42,5), el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), el soberano de los reyes de la tierra (Sal 89,28), a él que nos ama y que por su sangre nos ha redimido de nuestros pecados (1Pe 1,18s), y nos ha hecho un reino (Dan 7,18) y nos ha hecho sacerdotes para su Dios y Padre (Éx 19,6; 1Pe 2,5), a él la gloria y el poder por eternidad de eternidades» (1,5s).

Ese Cristo empieza por enviar, a través del vidente, cartas de exhortación y amenaza a las siete comunidades cristianas del Asia Menor, para aparecer después como revelador del juicio y castigo venideros contra el mundo incrédulo; es «el Cordero que ha sido sacrificado» (5,6; cf. Jn 1,29) y que del Dios creador que está sentado en el trono ha sido considerado digno de recibir el rollo con los siete sellos, que él puede desatar y convertir así en realidad las promesas del juicio (4,1-19,21). A ese Cordero le siguen todos los elegidos de Dios en la nueva Sión (14,1-5) y tras

su victoria sobre todas las potencias hostiles a Dios, aparece como el «*Logos* que cabalga un caballo blanco», siendo su nombre «Rey de reyes y Señor de señores» (19,11-20). Después que el Cordero ha vencido a la bestia del mar (satán) y a su «imagen», la bestia de la tierra (13,14s: el anticristo) y a sus seguidores echándoles al lago de fuego (20), aparecen ante Dios «el cielo nuevo y la tierra nueva y la nueva Jerusalén» (21,1-22,5). «Y dijo el que estaba sentado en el trono: Mirad, todo lo hago nuevo» (21,5)... Mirad, vengo enseguida (*takhy* = *exaiphnes:* Mc 13,36), y traigo aquí el salario conmigo, para dar a cada uno según sean sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (22,12s). Lo último no es la lucha entre el hijo-niño de la mujer celeste y satán (12,1-17), que Dios ha resuelto arrebatando al niño hasta el trono celestial; lo último no es tampoco la victoria y el juicio que Dios otorga (19,1s); lo último es «lo nuevo» que Dios ha hecho con la glorificación del Crucificado en su «resurrección» (Flp 2,5-12) y con «el nuevo cielo y la nueva tierra y la nueva Jerusalén» (la Iglesia), «la nueva criatura en Cristo» (2Cor 5,17s). Cristo es «el centro de la creación», que ha sido creada en él (Col 1,16s), que él ha redimido de la ruina (Ef 1,3-14) y que en él vuelve a ser una «criatura nueva», propiedad peculiar de Dios y para alabanza de su gloria.

Si ahora, como conclusión, echamos una ojeada a las siete imágenes de Jesús que hemos entresacado del NT, hemos de decir que, como una luz en el agua, así se descompone en siete colores la única imagen de Jesús en la historia borrascosa de la creación; y que, de cara al cometido de volver a reunir esas siete facetas en la unidad de la luz, no bastará el tiempo de la Iglesia en el mundo, sino que será necesaria aquella visión, que sólo se nos dará con la «contemplación de Dios» (1Jn 3,2), la contemplación del Dios trino «para alabanza de su gloria».

3. Esto nos invita a poner el remate de una breve reflexión sobre las relaciones de la imagen de Cristo en el NT y en la teología neotestamentaria con la teología dogmática.

1) Joseph Blank en su obra *Der Jesus des Evangeliums* (Munich 1981) presenta, como cierre de su introducción sobre «la

exégesis como ciencia básica de la teología», algunas tesis programáticas que, desde el punto de vista dogmático, reclaman una respuesta clara.

A la cuestión de un «horizonte de sentido mayor» (p. 39ss) en el que deben situarse los esfuerzos exegéticos acerca de los distintos libros y del conjunto de la Escritura, responde que no interesa el pasado histórico, sino que «realmente sólo existe un interés que a la larga pueda motivar, en las circunstancias presentes de la Iglesia y de la sociedad, la comprensión total del trabajo exegético, y ése es el interés por el futuro del cristianismo, por el futuro de la causa de Jesús... Si esa motivación es clara, también podrá atraer a la Iglesia... (la cristianidad de la teología que se orienta por la Escritura tiene preferencia sobre el principio de la eclesialidad)... Dada la concienciación de la sociedad en general de nuestros días, la exégesis tiene que liberarse mucho más en su trabajo de los juicios dogmáticos tradicionales..., que la fe eclesial vaya a cobrar mayor vida, o que incluso vaya a mantenerse a través de esas afirmaciones dogmáticas de ortodoxia, es algo que simplemente me permito poner en duda. El lector sencillo de la Biblia tendrá siempre en el NT el mejor alimento acerca de Jesús, aunque su inteligencia esté impregnada de múltiples subjetivismos inherentes a la época.»

Por el contrario, dogmáticamente hay que decir: *a*) que la Iglesia existe históricamente antes que la Escritura (del NT), y que la Escritura es «Escritura de la Iglesia». Separar la Escritura de la Iglesia equivale a secularizarla, a ponerla en la necesidad de ser «letra» a la que le falta el Espíritu prometido y enviado a la Iglesia (2Cor 3,6; Act 2), y no a cada individuo. *b*) La separación y contraposición de exégesis y teología dogmática no hace justicia a ninguna de las dos disciplinas, pues que una y otra sólo pueden entenderse «en la Iglesia» como tentativas científicas con sus métodos correspondientes. *c*) Explícitamente ha destacado siempre H. Schlier el espacio de la Iglesia, junto al interés histórico y existencial, que también R. Bultmann reconoce (cf. ThPh 57 [1982] 481-492: W. Löser).

2) También escribe al respecto J. Blank: «Hay que reclamar una concepción marcadamente moderna de la teología, con la

exégesis como base científica y dentro del amplio marco de una teología orientada por la historia, de una parte, y por una conexión con las ciencias humanas (filología, psicología, sociología), de la otra. La conexión con la tradición eclesiástica no puede seguir viéndose como hasta ahora con una tal importancia que en el fondo marcaba el campo al trabajo teológico. Como lo demuestran ya los Evangelios, desde el comienzo se dieron imágenes de Jesús ligadas a determinadas épocas e intereses, y también se darán en el futuro. Son indispensables para una apropiación fecunda de Jesús y de su mensaje, y por supuesto que siempre están sujetas a la crítica. También la dogmática tiene sus imágenes de Jesús y sus preferencias, que todavía siguen presentando una cara docetista...»

Desde la teología dogmática, a eso hay que decir: *a*) Subyace aquí una concepción de la historia que no puede hacer justicia a la «teología de la fe» que forma parte de la teología, porque ignora tanto al hombre como a la verdad que le pertenece (y no simplemente al mundo extrahumano), y no comprende al hombre y su verdad desde la metafísica que los sustenta a los dos, sino que sólo reconoce y admite para ambos una «ciencia experimental fáctica». En esa manera de pensar sólo existe un pluralismo para la imagen del hombre y para la inteligencia de la verdad, que ya no conserva la visión de la necesaria unidad, y sin la cual no son posibles ni una verdadera imagen del hombre ni una comprensión humana de la verdad. *b*) Desde esa mentalidad se desconoce, o ya ni siquiera se ve, tanto la interpretación católica (eclesiástica) de la tradición (en las múltiples corrientes tradicionales) como la única doctrina de la Iglesia (en las múltiples tentativas de la explicación dogmática de la misma). *c*) La comparación entre las distintas imágenes de Jesús de los diferentes escritos neotestamentarios, con las tentativas sobre la imagen de Cristo que ofrecen las diferentes escuelas teológicas, ignora la peculiaridad de «la Escritura que enmarca y cierra la revelación», así como de la dogmática como intento de transmitir la única revelación a los diferentes tiempos y culturas (como «doctrina de la Iglesia») en el espíritu de una «traducción severa y objetiva», de modo que, a pesar de la pluralidad de escuelas, condicionada

sobre todo por la filosofía, mantengan la unidad e identidad de esa verdad revelada y la hagan siempre patente. *d*) Fundamento, centro y contenido esencial del cristianismo (en la concepción eclesial) es el Jesucristo histórico, que según nuestra fe es la irrupción histórica del Dios trino y suprahistórico en nuestra historia humana, ni más ni menos que la religión en la interpretación cristiana. Cuanto más vasta y penetrante es la panorámica del hombre sobre el mundo, que cada vez resulta más pequeño por obra de las ciencias naturales y de la técnica, tanto más importante resulta el mantener la visión y el deseo de la «unidad e identidad» de esa imagen y comprensión de Jesús, si es que se quiere reencontrar y conservar la «unidad de la Iglesia» (*una sancta*), sólo en la cual, como «cuerpo de Cristo», se hace presente de un modo vivo y operativo el Señor glorificado, que se queda con nosotros todos los días hasta el final de los tiempos (Mt 28,20).

3) Lo que J. Blank reclama aquí para la teología católica se da en su extrema consecuencia dentro de las recientes tentativas evangélicas, como en la imagen «desmitologizada» de Jesús que propugna R. Bultmann separando la persona y doctrina de Jesús de cualquier teología neotestamentaria; para Blank eso sólo se realiza todavía en una teología del judaísmo (cf. *Exegetica,* 1967, 448s) o en la imagen «política» de Jesús de, por ej., D. Sölle (cf. *Hoffnung verändert die Welt,* Ev. Kom. 4 [1971] 18ss), que adapta por completo a Jesús a las exigencias sociales o políticas de nuestro tiempo. El esfuerzo actual de las diferentes teologías neotestamentarias en el campo evangélico por encontrar la imagen de Jesús queda patente en el artículo *Jesus Christus* de H. Conzelmann (RGG III, [3]1959, 619-653), al tiempo que se proyecta una vez más en las 26 colaboraciones que se publicaron en homenaje suyo (G. Strecker [dir.], *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tubinga 1975).

La exégesis en «el campo ajeno a la Iglesia» se ve forzada de continuo, mediante la distinción metodológica entre el problema histórico y el teológico de la búsqueda de Jesús, su vida y su ministerio, su autoconciencia y su predicación, a una separación más o menos radical entre la persona de Jesús, su predicación y

ministerio; separación que obedece a una decisión previa (prejuicio) personal, condicionada a su vez por la fe y por el método científico, al igual que nuestra imagen católica de Jesús no puede cobrar vida sin nuestra fe católica y eclesial. Así lo demuestran claramente las numerosas teologías neotestamentarias de los comentaristas evangélicos de nuestro tiempo. Algunas, como las de A. Schlatter, H.J. Holtzmann, H. Weinel, P. Feine, J. Kaftan, F. Büchsel, J. Jeremias, W.G. Kümmel, L. Goppelt, etc., desde su propia actitud creyente –que condiciona también el método científico– reconocen en Jesús la nueva autoconciencia mesiánica e inician así sus teologías neotestamentarias con su persona y su predicación tal como la presentan los Evangelios; otras, como las de R. Bultmann, H. Conzelmann, H. Thyen, etc., que por motivos de fe o de método científico niegan a Jesús esa autoconciencia, excluyen de su teología neotestamentaria la persona, la predicación y el ministerio de Jesús, iniciando sus ensayos teológicos sobre el NT bien con la «predicación de la Iglesia primitiva», que buscan en los Sinópticos, bien con el «evangelio paulino», en el que ven asentada la predicación de Lutero, o bien con la «predicación joánica».

El final de esa «exégesis extraeclesial», que no puede preservar plenamente y que perderá (o ya ha perdido de hecho) la inteligencia teológica para la persona histórica de Cristo, así como para la Iglesia en su calidad de «cuerpo de Cristo», lo describe certeramente A. Lindemann en el mentado libro-homenaje (p. 56s) con esas palabras: «El Jesús histórico es una realidad intercambiable. Reclamándose a él se puede afirmar sencillamente todo... El Jesús histórico se convierte así precisamente en el instrumento con cuya ayuda la teología (y la Iglesia) puede desembarazarse de su Señor y, reclamándose a la autoridad suprema (de la Escritura), puede presentar sus propios puntos de vista como respaldados por Jesús. Pero la teología cristiana no se orientó en sus comienzos por el Jesús histórico. No hizo de él ni el maestro ni el fundador de la Iglesia, sino que por el contrario siempre vio su propio origen única y exclusivamente en la resurrección del Crucificado y en la predicación que se remitía a la confesión de esa fe... Una teología cristiana es la exposición de la confesión pas-

cual y no la interpretación y menos aún la repetición de la doctrina (y de los hechos, en la medida en que se conocen) de Jesús. De cara a una presentación de la teología del NT eso significa que la predicación auténtica del Jesús histórico no puede ser en sí misma un objeto independiente.»

En forma similar se expresa F. Hahn (*Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. Kertelge [dir.], *Rückfrage nach Jesus*, 1974, 11-77, 72): «Si la predicación y la teología del NT se desarrollaron en conexión o en oposición a Jesús, es ciertamente interesante en el plano histórico, pero teológicamente no tiene en definitiva ninguna importancia. El criterio para un enjuiciamiento crítico de las teologías neotestamentarias no es la predicación del Jesús histórico, sino la confesión de la acción salvífica de Dios en Cristo.» Esta separación (radical) desde una perspectiva objetiva y metodológica entre el Jesús histórico y el Señor glorificado, entre él y su predicación y su obra contradice a toda la fe de la Iglesia desde sus comienzos y convierte la teología cristiana en una pura ideología moderna, aunque se estudie bajo el tema de la fe.

§ 11. *Los nombres y títulos personales de Jesús*

L. Sabourin, *Les noms et titres de Jésus*, Brujas 1963; J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im alten Orient* (QD 23/24), Friburgo 1964; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga [3]1966; K. Beyer, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, NTS 17 (1971) 391-425; P.G. Müller, *Christos archegos*, Berna-Francfort 1973.

1. Quien pretende ser escuchado en una comunidad humana y quiere ser caudillo de hombres tiene que dar respuesta a las demandas de esa comunidad mediante un «programa» o mediante «nombres» y «títulos» que equivalen a un programa. Jesucristo dio una respuesta clara a las grandes preguntas de su tiempo y de sus coetáneos mediante su palabra, su acción y su vida, y también a través de los nombres o títulos que él mismo asumió o que sus contemporáneos y seguidores le dieron. Respondió a la *cuestión mesiánica* de su tiempo, y por ello fue escuchado; defraudó la

expectación mesiánica y terrena de sus contemporáneos, y por eso le rechazaron; atacó las concepciones religioso-políticas de los fariseos y doctores de la Ley, y por ello fue expulsado, entregado y crucificado.

2. Para la comprensión de esos nombres y títulos es importante considerar su origen y *Sitz im Leben,* su función en la sociedad y su funcionamiento de acuerdo con el tiempo. Son muy numerosos los nombres y títulos que se le aplicaron a Jesús de Nazaret, ya en la misma Escritura y después de la historia de la piedad cristiana. Aquí sólo vamos a referirnos a los nombres y títulos más importantes de la Biblia.

a) *Jesús* (transcripción griega de *Yešua'* = *Yehošua'* «Yahveh es salvación»: ThW III, 1938, 284-294). Desde la conquista de Canaán (Núm 13,17: Jesús, el hijo de Nun, llamado así por Moisés: cf. Justino, *Dial.,* 113) hasta el siglo II cristiano el nombre de Jesús fue muy corriente entre los judíos. El ángel de Dios se lo impone explícitamente al hijo de María (Lc 1,31; 2,21) e hijo adoptivo de José (Mt 1,21.25), dando la explicación: «Porque librará a su pueblo de sus pecados» (no de sus enemigos políticos: cf. *Sal. de Salom.,* 17, 22.24s). Ya en la carta a los Filipenses (2,9s) se dice que «Dios le concedió el nombre sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos». El nombre de Jesús expresa ante todo la historicidad de «Jesús de Nazaret» (Jn 18,5.8.19), pero también la importancia historicosalvífica de ese Jesús (Act 2,38, etc.: bautismo «en el nombre de Jesús»), y nada tiene que ver desde luego con un supuesto «culto a Josué» en el AT o en el judaísmo tardío (cf. Jos 10,12.14: el milagro del sol, en contra de Drews).

Ya en el final de Mc (16,17s) dice Cristo: «En virtud de mi nombre arrojarán a los demonios (los apóstoles)..., impondrán las manos a los enfermos y éstos recobrarán la salud», y los apóstoles se quejan a Cristo de que algunos, sin pertenecer al círculo de los discípulos, expulsan los demonios en nombre de Jesús (Mt 7,22; Mc 9,38ss). Los Hechos de los apóstoles refieren cómo Pedro curó a un paralítico y declaró: «Pues, por la fe en su nombre, a éste a

quien veis y conocéis, lo ha fortalecido ese nombre, y la fe que por él se nos da le ha otorgado esta curación total en presencia de todos vosotros» (Act 3,16), terminando por proclamar delante del gran consejo: «Y no hay salvación en otro alguno, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el cual hayamos de ser salvos» (4,12.30).

Así, posteriormente Justino († 165) vuelve a destacar que los cristianos, mediante la invocación del nombre de Jesús, «expulsan a toda clase de demonios, los vencen y someten» (*Dial.*, 30,3; 76,6; 85,2) y lo mismo destacan Orígenes († 254: *Contra Celsum* I, 67; III, 24,58) y muchas vidas de monjes de época posterior.

La primera vía hacia la mística cristológica es la introducción en la «plegaria permanente de Jesús», estimulada tal vez por la técnica del *chakra* indio, en los monasterios del Sinaí desde el siglo V (Juan Clímaco, † 649: repetir el nombre de Jesús al ritmo de la respiración [*Scala par.* 21,27]), ejercicio que practicaron sobre todo en los monasterios medievales del Monte Athos. Desde el siglo XII, y promovida por los cruzados, surge una devoción específica del «Nombre de Jesús» (Beda el Venerable, Bernardo de Claraval: *Jesu dulcis memoria...* en 48 estrofas), sostenida principalmente por Francisco de Asís y su orden (Bernardino de Siena, Juan de Capistrano), que ya en el siglo XV dio pie a ciertos abusos. La Compañía de Jesús sustituye el antiguo monograma cristiano ☧ por el nuevo monograma de Jesús (IHS) como emblema de la orden. En 1530 Roma otorga a los franciscanos la «fiesta del Nombre de Jesús», que en 1721 se extiende a la Iglesia universal; en 1862 el papa Pío IX aprueba para toda la Iglesia la «letanía del Nombre de Jesús» (cf. M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo 1939, 300ss; C. Richtstätter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung,* Colonia 1949).

b) *Salvador* (*mošia'–soter–salvator*) es una forma abreviada del nombre de Jesús, que ya los ángeles anunciaron en los campos de Belén (Lc 2,11: «Hoy en la ciudad de David os ha nacido un salvador, que es Cristo [Mesías] Señor [*Kyrios*]»). El título, empleado muchas veces en el mundo griego antiguo para designar a los dioses y personajes destacados (césares, estadistas, filósofos,

médicos), aparece en el AT sólo a través de la palabra operativa de Yahveh, que siempre ha «salvado» y salva a Israel. Zac 9,9 e Is 49,6, pero sobre todo Is 61 llaman al «Mesías» con el título de «salvador de Israel». En esa línea también se emplea a veces en el NT la denominación de «salvador» refiriéndose a Dios (Lc 1,47 - 1Sam 2,1, y otros seis pasajes en las pastorales) y al Mesías Cristo (Lc 2,11; Jn 4,42: salvador del mundo = Act 5,31 = 1Jn 4,14; Act 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20, cuatro veces en las pastorales y dos veces en 2Pe). Se habla además en numerosos pasos de que Dios o Cristo otorgan la «salvación» o la salud, que afecta a toda la existencia del hombre, y no se refiere únicamente a los bienes externos al hombre. «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él» (Jn 3,17; el mundo que estaba perdido: Lc 19,10). El frecuente empleo (10 veces) de «salvador» en las cartas pastorales se debe a la lucha de tales misivas contra el estrechamiento gnóstico de la salvación o redención a sólo unos pocos hombres; de ahí que ese grupo de cartas neotestamentarias destaquen una y otra vez que «todos los hombres han sido salvados» (1Tim 2,3s; 4,10; Tit 2,11), aunque a Dios o a Cristo se le llame «nuestro salvador» (1Tim 1,1; 2,4; Tit 1,3; 2,10; 3,4s), destacando como contenido de la salvación el «don de la vida eterna» (2Tim 1,10; Tit 3,6s), junto a la «redención del pecado» (Tit 2,13), cf. ThW VII, 1964, 1005-1022. Para 2Pe el título de «salvador» (5 veces) es ya un título cristológico corriente. En la época posterior de los padres, que emplean el título con parsimonia, ya la lucha contra la gnosis no versa sólo sobre el destino universal de la redención, sino que surge la necesidad de explicar y aclarar también el tema mismo de la salvación (del pecado, la muerte y el demonio mediante la Iglesia y los sacramentos) frente a la deformación gnóstica (que ponía la redención en un conocimiento más profundo). Sólo el Jesús histórico es el salvador, «que por su amor infinito se ha hecho lo que nosotros somos (pecadores) a fin de convertirnos por entero en lo que él es» (Hijo de Dios: Ireneo, *Adv. haer.* V, prólogo 16s; *Dem.* I, 3). Para los pecadores vino Jesús como «médico», para los bautizados es el «maestro» (Orígenes, *Contra Celsum* III, 62).

Sobre eso ha de tratar la doctrina de la redención. Pero ya aquí conviene anticipar un par de observaciones sobre el título de salvador. En un sermón sobre Pedro y Pablo (*Sermo* V, 299, 6), y remitiéndose a Mt 1,20 y 1Tim 1,15 («Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores, de los que yo soy el primero») observa Agustín: «Cristo, *salvator,* ése es en efecto el nombre latino de Jesús... *salus* (salud, salvación) es una palabra latina. Salvar y salvador (*salvare, salvator*) no son términos latinos con anterioridad a la venida del *salvator.* Cuando llegó a los latinos, los convirtió en términos latinos... Merecíamos la condena y se nos otorgó la salvación.» Ya en su ancianidad le preocupó a Agustín esa expresión de *salvator omnium* (1Tim 2,4), especialmente por lo que respecta a la doctrina de la predestinación (cf. *Ep. 217,* 19s, del año 427).

Por lo demás, este título aparece raramente en los padres latinos. En el germánico occidental el título del *salvator* se traduce por *Heliand-Heiland;* aparece hacia el año 830 en Fulda, aunque entendiendo por tal *Heliand* a un poderoso «rey celestial». Desde Anselmo de Canterbury la edad media habla más de *redemptor* (redentor, rescatador), reservando el *salvator* para el lenguaje hímnico (Tomás de Aquino: *Lauda Sion salvatorem....*). A partir del siglo XV en la Iglesia occidental surgen numerosos templos dedicados al Salvador y muchas representaciones del mismo (el Cristo en pie, con la mano derecha levantada para bendecir y en la izquierda la esfera del mundo con la cruz); ello constituye sin duda un desarrollo del hombre de dolores y de Cristo rey de los siglos XIII y XIV bajo la influencia del nuevo humanismo (cf. LCI I, 1968, 421-424), y es una imagen que en el mundo católico se va a relacionar sobre todo con la eucaristía, mientras que en el mundo protestante enlazará con la representación de la Iglesia y del juicio. A la primera isla de las «Indias occidentales» que Colón descubre en 1492 la llama «San Salvador». (La nueva «versión unitaria» alemana de la Biblia emplea el término incoloro *Retter.*)

c) Si en la Escritura aparecen el nombre de Jesús y el título anejo de salvador como impuestos en principio por Dios (y revelados por el ángel), el título de *Hijo del hombre* (Mc 14 veces,

Lc 25 veces, Mt 30 veces, Jn 12 veces y ninguna en Pablo) aparece en cambio como un título que sólo Cristo se da a sí mismo, queriendo evidentemente manifestar con él su conciencia mesiánica (Mc 8,31; 9,31; 10,33; Jn 12,34, etc.). Tal vez quiso con ello contrarrestar de alguna manera el otro título mesiánico de «Hijo de Dios», deformado por motivaciones políticas. El título de Hijo del hombre se remonta a la visión de Dan 7,13s, que en el Henoc etiópico (cap. 45-51-71; redactado antes del año 70 a.C.) alcanza todo su desarrollo y que en el libro IV de Esdras (c. 13; redactado en el siglo I d.C.) vuelve a aparecer. Tras el derrumbamiento de los imperios mundiales (los cuatro animales), en Daniel es el propio Yahveh el que entrega al «Hijo del hombre» el dominio eterno, y es él el que aparece como representante (¿segundo Adán?) del verdadero Israel, que como los fieles del tiempo de los Macabeos, permanece fiel y leal a las tradiciones antiguas. Originariamente fue una figura escatológica, enlazando después con las esperanzas de triunfo nacionalista y terreno (sería, pues, de origen cananeo, sin depender de modelos gnósticos, babilónicos, acádicos o persas).

En este título destaca sobre todo el poder del «justo» en este mundo y del «juez» del tiempo final. Ligado a las ideas del «Siervo de Yahveh» (cf. Is 53), es un título que Jesús utiliza, sobre todo cuando habla de su pasión y humillación a la vez que de su gloria. En Juan aparece con especial claridad este «Hijo del hombre daniélico», porque lo escatológico se hace ya ahora presente, y Cristo, como el *Logos* del Padre, ya está en el cielo para siempre y, respecto de los hombres, no es sólo el dador sino el contenido mismo de la vida eterna (cf. Jn 1,51; 3,13s; 5,27; 6,62; 8,28; 12,34; 13,31s: cf. ThW VIII, 1969, 403-481; T.W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the Gospels*, Manchester 1950).

d) Otros títulos mesiánicos de aquella época se los aplicaron a Jesús sus contemporáneos. El título *hijo de David* (4 veces en Mc, 5 en Lc, 9 en Mt), que en el AT ya estaba reservado al Mesías (2Sam 7,12-16; Is 9,6; 1Mac 2,57; Eclo 47,3-11: cf. Flavio Josefo, *Ant.*, 6,156-7,394), se había cargado de resonancias políticas, por lo que personalmente Cristo nunca se lo aplicó a sí mismo, y

hasta rechaza explícitamente su filiación davídica en ese sentido específico (cf. Mc 12,35-37; Sal 110,1). En la fiesta de Pentecostés Pedro aplica a Cristo, el «Mesías», algo que David había dicho de sí mismo (Act 2,25-31) y en Rom 1,3s; 2Tim 2,8 se interpreta asimismo en sentido mesiánico el «hijo de David». El Jesús obrador de milagros es invocado a menudo con ese título por quienes solicitan su ayuda (Mt 9,27; 15,22; 20,31), y con ese título le proclama el pueblo en su entrada en Jerusalén (Mt 21,9). Al mismo tiempo aparece Cristo con el puro título cívico de «hijo de la virgen María» (Mt 1,21-25; Lc 1,31; 2,2) y fue tenido por «hijo de José» (Lc 3,23; 4,22; Mt 13,55; cf. ThW VIII, 482-492).

e) Un título mesiánico de índole especial es el *Hijo de Dios* (aparece 5 veces en Mc, 9 en Mt, 6 en Lc, 16 en Pablo y 28 en Jn). Si según la concepción oriental, Israel en su calidad de heredero de Yahveh era también su «hijo» (adoptivo) –y así se le llama en Éx 4,22; Dt 14,1; 32,18–, el título aplicado al futuro Mesías sólo aparece en Sal 2,7 (Yahveh me habló: Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado), mientras que los numerosos pasajes del apócrifo IV Esdras (7,28; 13,37.52; 14,19, etc.) parecen haber traducido por «hijo» el «siervo» (*'ebed* = *pais* de Isaías = «siervo de Dios»).

En el NT el título aparece con tres connotaciones muy diferentes: Rom 1,3 Cristo, como hijo de David (es decir, rey) es «hijo adoptivo» de Dios (cf. 2Sam 7,14). En Rom 1,4 aparece desde la resurrección como «la consumación escatológica de esa realeza» (cf. Ap 13,33; 2,30s; Heb 1,5; 5,5). Este segundo significado tiene su fuente veterotestamentaria en Sal 2,7. En el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración sobre el monte (Mc 9,6s) Cristo es llamado «hijo» por su Padre celestial; lo que sin duda ha de entenderse ante todo, y una vez más, en sentido escatológico sobre la pauta de Sal 2,7. El fundamento de la filiación davídica escatológica se encuentra en Sal 110,1 (sentarse a la diestra del Padre), cf. Mc 12,35s.

Junto al hijo real «adoptado» y el hijo «desde la exaltación» se encuentra el «hijo apocalíptico», que constituye la única representación de Dios en este mundo (así especialmente Mt 11,27; Lc 10,21s). «Todo me ha sido dado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a

quien el Hijo quiera revelárselo.» Aquí se inserta también el título de hijo de Dios en boca de los demonios (Mt 8,29, etc.) y en la confesión de Pedro (Mt 16,16). Y aquí entran asimismo los numerosos pasajes de Juan con el empleo absoluto de «el Hijo», con el que Cristo declara su posición única respecto de Dios, su Padre (Jn 3,16-18.35; 5,17-27; 8,18s; 10,35-38; 16,25-28; 17,1ss). Más aún, Cristo distingue claramente entre «mi Padre» y «vuestro Padre» (Jn 20,17), sin incluirse cuando enseña a sus apóstoles la oración del *Padrenuestro* (Mt 6,9).

En Pablo y en Juan aparece Jesús como «el Hijo divino preexistente» enviado por Dios (Gál 4,4s; Rom 8,3; Heb 1,1s; 5,8; 1Jn 4,9), con lo que ciertamente se aplica a Cristo una concepción mesiánica ya configurada, aunque expresando a la vez una confesión de fe en la «divinidad de Cristo». En 1Cor 15,28 se destaca una vez más en el plano escatológico, y de una manera especial, la unidad y unicidad de Dios frente a ese Hijo mesiánico de Dios: «Y cuando se le hayan sometido todas las cosas, entonces (también) se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo, para que Dios sea todo en todos.» Al igual que en Juan y en Pablo las afirmaciones sobre el hijo de Dios pasan a ser la expresión adecuada sobre Cristo como «Dios» (*theos;* cf. Rom 9,5), así también más tarde aparece Cristo en el mártir Ignacio de Antioquía (*Magn.,* 7,2; 8,2; *Efes.,* 7: carnal y espiritual, engendrado y no engendrado, Dios hecho carne, hijo de María y de Dios) como verdadero Dios; y lo mismo ocurre en la *Epístola de Bernabé* (5,2-7). Justino mártir se interesa más por el concepto de *Logos* joánico, aunque valorando también el título de «hijo de Dios» (*Dial.,* 3,5; 56,11; 61,2; 127,4; 128,4; cf. ThW VIII, 361-363, 367-392).

f) En su evangelio de la infancia Mateo (1,18-24) se remite para el nacimiento de Jesús «de la virgen María» a Is 7,14, en que al niño de la *'almah* («doncella», «virgen») se le llama *Immanuel* (préstamo adoptado por el griego y el latín), es decir, «dios está con nosotros». En conexión con la pregunta de los sabios de Oriente acerca del lugar de nacimiento del «recién nacido rey» el propio Mateo (2,1-6) remite a Miq 5,1-5, según el cual el nuevo soberano de Israel tenía que nacer de Belén y sería «la salvación

para Israel» (Mesías). Así, el título de Immanuel aparece como un título mesiánico (cf. Is 9,1-6). Con el mismo queda patente que el portador de tal título lleva a la consumación las relaciones de Israel con su Dios y que el «nuevo» Israel alcanza su salvación. Cabría entender Jn 1,16 («La Palabra de Dios se hizo carne [= se hizo hombre]») como una interpretación teológica de dicho título (*Dict. bibl. ser.* II, 1041-1049).

g) El título mesiánico más importante que sus contemporáneos y seguidores dieron a Jesús, es el de *Khristos* (*mašiaj* = «ungido», que también ha pasado al griego y al latín, cf. Jn 1,41; 4,25). En Israel eran ungidos los reyes y los sumos sacerdotes, y más tarde también los profetas. Cristo = el Ungido (la traducción de Mesías en la versión griega de los LXX) aparece 17 veces en Mt, 7 en Mc, 19 en Lc, 31 en Jn, 25 en Act y 379 en Pablo, por lo general como nombre propio. En 25 ocasiones se califica de «ungidos» a los reyes Saúl, David, Salomón, Sedecías: todos ellos fueron «ungidos de Dios» (cf. Sal 2,2; 18,51; 20,7; 89,52; 132,17 referidos a David). Aplicado al Mesías del tiempo final el título sólo aparece en Dan 9,24-47 (cf. Dan 12,1-12: Mt 24,15-28). Los libros apócrifos se refieren frecuentemente a tales ungidos (*Sal. Salom.* 17,32; 18,5; *Hen. Etióp.* 48,10; 52,4; 4 Esd 7,28; 12,37; *Apocalipsis de Baruc* 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 72,2).

Jesús recibió ese título del pueblo («Jesús, llamado el Cristo»: Mt 1,16; 27,17; Jn 1,17; Act 2,38; 5,42 etc.) y en el mundo no judío, que no entendía dicho título, muy pronto se convirtió en nombre personal, en «nombre propio» (con o sin artículo), como sabemos sobre todo por Pablo (Rom 6,4.8ss; 8,17; 9,3; 1Cor 1,12; 1Pe 1,11, etc.). Con este título se expresaron también más tarde los «tres ministerios de Jesús»: su realeza, su sacerdocio y su condición profética (cf. ThW VI, 825s). Lucas explica esa unción como «unción con el Espíritu de Dios», cuando, al ser bautizado Jesús en el Jordán, «el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como una paloma», mientras le habla la voz del cielo: «Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Lc 3,22); cuando el Espíritu de Dios lo conduce al desierto y de nuevo lo devuelve a Galilea y cuando, ya en la sinagoga de Nazaret, enlaza su primera predicación con las palabras del profeta Isaías: «El

Espíritu de Yahveh está sobre mí, puesto que Yahveh me ha ungido, para dar la buena nueva a los pobres me envió...» (Is 61,1ss), palabras que Cristo declara haberse cumplido en él (Lc 4,16-21). Las prédicas de Act utilizan gustosamente este título de «ungido» (Act 2,36; 3,18; 4,26; 5,42). Sería ciertamente muy poco pensar aquí en el Espíritu Santo como la tercera persona de la divinidad (cf. H. Mühlen, *Der Hl. Geist als Person,* Münster 1963, 176-197). Una explicación teológica de este título la dará más tarde Gregorio de Nacianzo con estas palabras (PG 36,192): «Se le llama Cristo por su divinidad, pues ésta es la unción de la humanidad; no por la unción que santifica, como en los otros ungidos, sino por la presencia del mismo ungidor» (ThW IX, 1973, 482-576). Los padres entienden muchas veces por «Espíritu» justamente la «esencia de Dios» (cf. M. Scheeben, *Handbuch...* V, § 222, n. 380-395).

h) Un título de categoría especial es el de *Kyrios.* En los LXX *Kyrios* traduce simplemente el nombre de Yahveh (el tetragrámaton). Marcos emplea este título 18 veces, Mt 80, Lc 103, Act 69, Jn 43 y Pablo 247 veces. Cristo es el *Kyrios* en tanto que resucitado, del que dice Pedro en su predicación pentecostal: «A este Jesús Dios lo resucitó, y todos nosotros somos testigos de ello.» Como signo de su igualdad de poder con el Padre aduce Pedro el Sal 110,1 y termina su prédica con estas palabras: «Sepa, por tanto, con absoluta seguridad toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor (*Kyrios*) y Cristo a este Jesús, al que vosotros crucificasteis» (Act 2,32-36). Pablo expresa lo mismo en el himno a Cristo de Flp 2,5-11 –tomado tal vez de una tradición comunitaria– presentando a Jesús recompensado por Dios con la exaltación en razón de haberse humillado hasta la muerte de cruz (para la redención de la humanidad), como ya lo proclamara Is 53,1-12 del Siervo de Yahveh: «Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble... y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor (*Kyrios*) para gloria de Dios Padre.» Así confiesa también Tomás al resucitado: «¡Mi *Kyrios* y mi *Theos*!» (Jn 20,28). Como tal *Kyrios* tiene Cristo la autoridad suprema (1Cor 4,19; 14,36) y a él le pertenece todo el servicio de los fieles (Rom 12,11;

1Cor 12,5), como le está dedicada la vida de cada creyente (Rom 14,4-8; 1Cor 7,39). «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un Dios, el Padre, *de* (*ek*) quien todo procede y *para* (*eis*) quien somos nosotros, y un solo Señor (*Kyrios*), Jesucristo, *por (dia)* quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,6).

Al mismo tiempo, este título indica que Cristo como Dios-hombre pertenece al mundo y que su cabeza es Dios (1Cor 11,3s) y que en él encuentra toda la creación su recapitulación completa (Col 1,20; 2,6; Ef 1,10). El Hijo ejerce la soberanía de Dios Padre sobre el mundo, hasta que como juez del tiempo final (Jn 5,22; Mt 28,18) ponga al mundo entero y finalmente a sí mismo a los pies del Padre, «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28; cf. H. Schell, *Das Wirken des dreieiningen Gottes*, Maguncia 1885, 610-622). Pero, además, Pablo llama *Kyrios* al «Jesús histórico», y no simplemente al Señor exaltado a la gloria celestial (1 Cor 7,10; 9,5.14; Gál 1,19; de modo parecido lo hace Lc 13 veces y Jn 5 veces). Sin duda, la primitiva comunidad palestina invocó a Cristo como «nuestro Señor» en la famosa invocación *Maranatha* («Ven, Señor nuestro»: 1Cor 16,22; *Didakhé* 10,6).

Simultáneamente, el Jesús histórico fue honrado por sus apóstoles y oyentes con los títulos humanos de «rabí» (Mc 4 veces, Mt 2 veces) y «maestro» (Mc 12 veces; Mt 10 veces; Lc 12 veces); cf. ThW III, 1935, 1056s, 1087-1094, 1038-1094.

i) De la teología deuteronomista de la antigua alianza procede a su vez el título mesiánico de *el Santo de Dios,* con el que se alude al Siervo de Dios de Is 42,1; 61,1, señalando al Mesías lleno del Espíritu Santo (Is 11,1ss; Act 4,27). Así llaman a Jesús sus apóstoles (Act 3,14; 4,30; Jn 6,68s: «Nosotros hemos creído y sabemos bien que tú eres el Santo de Dios»), y así le llaman también los demonios a los que expulsa (Mc 1,24; Lc 4,34). Mediante su sacrificio expiatorio y vicario no sólo posee una santidad sacerdotal-cultual, sino también una santidad personal y puede decir: «Y por ellos (los apóstoles) yo me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad» (Jn 17,19). El judaísmo tardío también aguardaba al Mesías como un personaje santo (*Sal. Salom.* 17,41; cf. ThW I, 1935, 102ss).

k) Ya en la concepción sinagogal y en la literatura apocalíptica aparece el Mesías como *el Justo* (cf. Jer 23,5; 6,49; 33,15; Zac 9,9; Sab 2,18). Tal afirmación significa que el Mesías estará de acuerdo por completo con la voluntad de Dios. El título se emplea frecuentemente con la vista fija en el Siervo de Yahveh (Is 53); cf. Act 3,13-15; 7,52; 1Pe 3,18: el Justo ha muerto por los injustos; 1Jn 2,1: Jesucristo, el justo, es nuestro intercesor ante el Padre). De ahí que los responsables de su muerte sean asesinos y traidores (Act 7,52) y Judas no puede por menos de reconocer que ha entregado «sangre inocente» (Mt 27,4; cf. ThW II, 1935, 188-191). Cf. el «Maestro de justicia» en la comunidad de Qumrán (F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte,* Bonn 1956, 51, 185-187).

l) Un nombre o título especial del Mesías es el de *Logos* (= *Verbum,* Palabra) que, fuera de Heb 4,12, sólo Juan utiliza y que contempla al Mesías terreno, Jesús, a una con la eterna «Palabra creadora» de Dios y con su definitiva «Palabra juzgadora». La primera idea la desarrolla el himno del prólogo de Jn 1,1-18: la Palabra descansa desde el principio en el corazón del Padre, procede de Dios y él mismo es Dios, habiendo sido creadas todas las cosas en él; él es la vida y la luz de cuanto alienta, y ese *Logos* se ha hecho carne. La segunda idea está representada en el *Logos*-jinete (Ap 19,11-16). Por él establece Dios su domicilio, castiga a los enemigos y fija el derecho, y su nombre es «el *Logos* de Dios». Ejerce el juicio con su Palabra, que es él mismo, y que es «una espada que sale de la boca de Dios» (Ap 1,16; 2,12). «Porque la palabra de Dios es viva y operante, y más tajante que una espada de dos filos: penetra hasta la división de alma y espíritu, de articulaciones y tuétanos, y discierne las intenciones y pensamiento del corazón; nada creado está oculto a su presencia: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas» (Heb 4,12s). La utilización de este título incluso fuera del pensamiento judío, en el que sin duda tiene sus raíces y fuerza, y especialmente en Filón y en la gnosis de orientación mandea y maniquea, ha podido ser el motivo de que Juan lo emplease en su predicación (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 300ss; ThW IV, 1942, 129ss).

m) Un título que hemos de mencionar aún de forma explícita por su misma complejidad es el de *Mediador* (*mesites;* ThW IV, 1942, 602-629: Oepke). Si fuera del judaísmo reviste múltiples sentidos (económico, social, jurídico), en el judaísmo se aplica ya a las relaciones entre Dios y el hombre. En el NT aparece el término cristianizado claramente por vez primera en 1Tim 2,5, donde se dice: «Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres, que se entregó a sí mismo como rescate por todos, y que es el testimonio (*martyrion*) dado a su debido tiempo.» Porque Dios es único y todos los hombres son criaturas suyas, por eso están todos llamados a la salvación eterna; y el único mediador de la salvación entre el Dios único y la humanidad entera es Cristo Jesús, al que aquí se le llama «hombre», sin duda por la contraposición de Adán y Cristo (cf. 1Cor 15,22; Rom 5,12.17-19), sin que sea necesario entenderlo desde el mito del «hombre primordial» (cf. E. Benz, *Adam, der Mythos vom Urmenschen,* Munich 1955).

El sentido de esa «mediación» lo aclara la carta a los Hebreos con la alianza y sus instituciones, que Moisés estableció siguiendo un modelo celeste. Pero, mientras la alianza mosaica era caduca, la nueva alianza es eterna, establecida por Cristo Jesús, que personalmente está en el cielo junto a Dios Padre: «Tenemos un sumo sacerdote tal, que se sentó a la derecha del trono de la majestad en los cielos (cf. Sal 110,1; Heb 8,1; 1,3; 4,14); ahora ha obtenido un ministerio tanto más excelente, cuanto que es también mediador de una alianza superior» (Heb 8,6). El fundamento de esa posición descollante es que Cristo «entró con su propia sangre en el lugar santísimo (el cielo) de una vez para siempre, consiguiendo eterna redención» (Heb 9,12). «Por eso él es mediador de una nueva alianza, para que, habiendo intervenido una muerte para redención de los pecados cometidos durante la primera alianza, los que han sido llamados reciban la promesa de la herencia eterna» (Heb 9,15; cf. 12,24).

Ese acontecimiento salvífico en Jesucristo es en el fondo «el misterio de Dios (*to mysterion tou theou*)», a saber, «Cristo» (Col 2,2), la consumación salvífica para toda la creación en el concreador Jesucristo al cumplirse el tiempo (Gál 4,4). Tal es el conteni-

do de la predicación, del evangelio de Pablo: «Hablamos un lenguaje de sabiduría misteriosa de Dios (o sabiduría oculta de Dios en el misterio), la que estaba oculta, y que Dios destinó desde el principio para nuestra gloria» (1Cor 2,7) y que hallará su última consumación cuando Cristo se someta al Padre «para que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). Ese misterio incluye finalmente la conversión de todo Israel (Rom 11,25-32: ThW IV, 1942, 823-847).

Los padres contemplaron el misterio salvífico a una con el «sacramento» de la Iglesia (cf. Ef 5,32; O. Casel, *Das christliche Kultmysterium,* Ratisbona 1960; CTD VI, 44-53; VIII, 101-115). Se explica aquí la afirmación de que Cristo es el «misterio originario», el «sacramento primordial» (la historia salvífica de Dios hecha realidad personal), mientras que la Iglesia (en su calidad de cuerpo místico de Cristo) sería el «sacramento universal», y los distintos sacramentos constituyen otras tantas realizaciones de ese «misterio de Dios» para los distintos cristianos individuales (LThK 7, 1962, 498-502: J. Ratzinger).

Cristo como mediador es el centro de ese misterio, «medium tenens in omnibus» (Buenaventura, *In Hex. coll.* I, 2, ed. Delorme, p. 4-19).

n) Y para concluir nos referiremos a una denominación de Jesús –que quizá ni siquiera pueda calificarse de título, puesto que no aparece explícitamente en el lenguaje judío relativo al Mesías– y que en buena medida ha de entenderse como respuesta a la invitación que hace Jesús a que le sigan: es la denominación de *arkhegos* (*dux,* guía, conductor, príncipe), que es frecuente en el griego antiguo y en la versión de LXX y que Lutero suele traducir de continuo por *Herzog* o *Fürst.* El reciente estudio de P.G. Müller, *Christos Archegos,* Berna-Francfort (H.R. Lang) 1973, desarrolla esta denominación desde la idea de «guía» y «camino», que domina todo el pensamiento religioso del AT y del judaísmo, idea que traduce por *Anführer* (caudillo, director). Así en el discurso de Pedro (Act 3,15) aparece Jesús como el mesiánico «introductor a la vida (definitiva)», y en Act 5,31 cual «príncipe y salvador», que ha sido exaltado a la derecha de Dios «para dar a Israel arrepentimiento y remisión de los pecados». El mis-

mo sentido reviste la denominación de Jesús en Heb 2,10 («conductor a la gloria») y en Heb 12,2 («jefe iniciador y consumador de la fe»). El fundamento de esa posición de «conductor» está en la obra redentora del mismo Cristo. Tal denominación pone de manifiesto a la vez la intrínseca y esencial vinculación de la cristología escatológica con el Jesús histórico del NT. «Conserva así la predicación del *Arkhegos* un aspecto muy específico, que le viene de la experiencia histórica con Jesús, al cual no quería renunciar la comunidad transmisora, y al que en una determinada situación misionera creyó poder presentar magníficamente mediante el término *arkhegos*» (ibíd., p. 67).

o) En Heb 12,2 recibe Jesús una denominación, a la que vamos a dedicar aquí unas palabras, porque no aparece en ningún otro pasaje del NT (es un *hapax legomenon*): Cristo es introductor y *consumador* (*teleiotes*) de la fe. Realmente el autor de la carta a los Hebreos ha creado esa palabra, después de haber expresado en otros pasos de la carta lo que quería decir con ese «consumar» (*teleioun,* ThW III, 1969, 83ss) referido a Cristo, a saber: que Cristo, con el sacrificio singular de su vida en la cruz, de una vez y para siempre (Heb 7,27s) ha alcanzado lo que deseaban conseguir los sacerdotes de la alianza antigua mediante sus sacrificios, pero que nunca obtuvieron (Heb 11,40). Asimismo, los patriarcas de la antigua alianza, pese a sus grandes actos de fe (Abraham, Moisés), «murieron» sin haber alcanzado lo prometido (la patria), cf. Heb 11,13s. Sólo Cristo ha sido consumado y ha consumado la obra de Dios en este mundo: únicamente por su autosacrificio (Heb 7,27s). «Porque convenía que aquel que es origen y causa de todo (Rom 11,36; Col 1,16) al conducir a la gloria la multitud de los hijos, llevara al autor de la salvación de éstos hasta la perfección por medio del padecer. Además, tanto el que consagra como los consagrados (cf. Jn 17,19 = ofrecer en sacrificio) proceden todos del mismo origen (Adán)» (Heb 2,10s; cf. 5,8s, y véase después § 22,IV).

p) Finalmente, vamos a referirnos todavía a algunos *títulos (místicos),* que aparecen sobre todo en Juan, aunque también en Pablo, y que han jugado un gran papel en la «teología» que se construye sobre la Escritura, especialmente la de los primeros

padres griegos. En tales títulos se recoge en cierto modo y se hace patente la «totalidad del misterio de Cristo» y su «importancia para la existencia cristiana del hombre».

1) Cristo es la *vida (zoe)*: (cf. F. Mussner, *Zoä, die Anschauung vom Leben in vierten Evangelium*, Munich 1952; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte*, Bonn 1956, 134-148; ThW II, 1935, 833-874, espec. 871-874: R. Bultmann; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 428-439). Se trata aquí sobre todo de las cuatro palabras: vida, verdad, luz y espíritu. Si el NT se entiende como cumplimiento del AT, habrá que partir de la palabra «vida», que en Juan señala y expresa a Cristo y la existencia cristiana. Así, dice Cristo de sí mismo: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25). «El camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6) y el camino humano hacia la existencia cristiana y, por tanto, a la vida «en Cristo», se definen con las palabras: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3; con un conocimiento que es participar y tener comunión con Dios: Jn 10,14). Como según la vieja concepción judía Dios mismo es la vida, porque toda la vida ha sido creada por él, así también en virtud de la «encarnación de Dios en Cristo» toda la vida humana, no sólo la sobrenatural-religiosa y la natural-ética sino también la vida cotidiana (vida y muerte), viene incorporada a ese misterio de Dios; y la participación en esa vida de Dios, mediante la «vida en Cristo», condiciona una vida totalmente nueva del hombre en este mundo (2Cor 5,17: el cristiano es una criatura nueva en Cristo), por cuanto que ya ha «empezado» la vida para el cristiano (Jn 17,11.24.26), la «vida eterna junto a Dios», el Padre de Jesucristo.

Si en los Sinópticos (y parcialmente también en Pablo) las referencias a la «vida eterna» apuntan primordialmente a la futura vida bienaventurada (Mc 9,43; 10,17.31; Mt 7,14), en Jn la expresión indica una «realidad presente ya en Cristo para el cristiano»: «Dios nos ha dado vida eterna, y esa vida está en su Hijo; quien pertenece al Hijo tiene la vida» (1Jn 5,12). Ciertamente que esa nueva vida tiene que mantenerse en el hombre mediante su «amor a Dios y al prójimo» (1Jn 2,22-28; 3,14-18; 4,15s), y se

manifestará en toda su plenitud con el regreso de Jesucristo, del que escribe Juan (1Jn 3,1s): «Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es», porque nos iremos «transfigurando de gloria en gloria» (2Cor 3,18). Si Pablo destaca más el «Espíritu», como el que realiza esa nuestra asimilación a Dios en Cristo (Rom 8,1-30), Juan prefiere hablar de la realidad misma de Cristo. El que Juan, frente a los Sinópticos, vea a «Jesús como vida» en el presente de la existencia cristiana puede deberse a ideas gnósticas, sobre todo en el ámbito sirio. Sin embargo, es una idea perfectamente desarrollada con base exclusiva en el pensamiento judío, como se echa de ver sobre todo en la diferencia profunda que separa a la gnosis y al cristianismo en lo que se refiere a la doctrina de la redención. Juan no piensa en categorías cósmicas como la gnosis, sino que lo hace con ideas y representaciones personales. Del mismo modo escribe Pablo: «Para mí el vivir es Cristo, y el morir una ganancia» (Flp 1,21); «con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19s).

2) Con esto enlaza estrechamente la afirmación de que Cristo es la *verdad* (*aletheia*; Jn 14,6; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 265-280; F. Nötscher, *Wahrheit als theologischer Terminus in den Qumran-Texten,* en *Christian-Festschrift,* Viena 1957, 83-92; íd., *Wahrheitssucher im Zeitalter Jesu nach den Handschriften von Qumran am Toten Meer,* en «Das Heilige Land» 89 [1957] 1-14). Como en la afirmación sobre la vida, también aquí cabe decir que la palabra «verdad», aunque de gran importancia en la literatura gnóstica (cf. el *Evangelio de la verdad*) y ampliamente desarrollada en la literatura sapiencial del AT, nada tiene que ver en Juan con la concepción metafísico-cósmica de la verdad que tiene la gnosis, y que más bien está emparentada con el lenguaje de Qumrán, aunque en definitiva constituye una creación propia de Juan. Y ello porque la «verdad» no indica en él un poder objetivo ni la revelación de un misterio, sino simplemente «la persona de Jesucristo como revelador de la verdad y portador de la gracia y la salvación». De nuevo la verdad es una «realidad personal», a la que debe corresponder la «existencia humana del cristiano».

Lo que Dios otorgó a su pueblo elegido en el AT bajo la forma de la *Torah* se ha convertido en un hecho histórico con Jesucristo como «Palabra de Dios encarnada», «y nosotros vimos su gloria, gloria como de Hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14.17). Es «la Palabra del Dios» de la verdad, que en sus discursos de despedida ora así: «Conságralos (Padre) en la verdad; tu palabra es verdad» (Jn 17,17). Como esa verdad divina se hace presente en Cristo («Yo soy la verdad...», Jn 14,6), puede decir de los oyentes de su predicación: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois verdaderamente discípulos míos; conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn 8,31s); «si el Hijo os hace libres, seréis libres realmente (en la verdad)» (Jn 8,36; Gál 5,1). Como en Cristo esa verdad es su misma persona, para el cristiano tiene que ser una verdad «existencial» y es necesario «hacer (obrar) la verdad» (Jn 3,21; 1Jn 1,6), «El que quiera cumplir la voluntad de él (el Padre) conocerá si mi doctrina es de Dios o si hablo por mi cuenta» (Jn 7,17).

Ese «hacer la verdad» se manifiesta ante todo en el cumplimiento del precepto del amor, porque Dios mismo es amor: «Hijitos, no amemos de palabra ni con la lengua, sino de obra y de verdad; en esto conoceremos que somos de la verdad...» (1Jn 3,18s; Gál 5,14). El «Espíritu de la verdad» que Cristo enviará, no sólo «guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13), sino que es también el signo en nosotros por el que conocemos que «en nosotros permanece» (1Jn 4,24), porque «Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,15; cf. Gál 5,22: los nueve frutos del Espíritu). Ese «Espíritu de la verdad y del amor» es el criterio por el que el hombre puede distinguir definitivamente entre «verdad y mentira» (1Jn 2,21) y separar «a los profetas falsos de los verdaderos» (1Jn 4,1-6). Permanecer en la verdad significa «permanecer en Cristo, vivir de él». La conclusión de la primera carta joánica (5,20) resume estas afirmaciones: «El Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al verdadero (Dios); estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Éste es el verdadero Dios y vida eterna.»

3) En la misma dirección semántica apunta la palabra *luz (phos)* cuando el Evangelio de Juan se la aplica a Jesús (cf.

F. Nötscher, *Die theologische Terminologie...*, Bonn 1956, 79-148, espec. 123-148: luz y tinieblas; ThW IX, 1973, 302-349, espec. 344-347: *Johannes,* de Conzelmann). Una vez más hemos de empezar diciendo que aquí se dejan sentir no los esquemas mentales (cósmico-metafísicos) del gnosticismo, sino los judíos y en particular de cuño qumraniano, y que éstos aparecen sobre todo en Pablo y en Juan. Yendo más allá de las afirmaciones del AT, en que la luz es el espacio vital de Dios, en 1Jn 1,5 se dice del mismo Dios: «Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna.» Con ello se expresa sobre todo su ser espíritu (Jn 4,24), su ser amor (1Jn 4,16), su santidad absoluta. Seis veces se destaca en Juan que Cristo es «la luz»; así dice el propio Jesús de sí mismo: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), cosa que ya en el prólogo se aclara mediante la afirmación de que es «la luz de los hombres» (Jn 1,4), «la verdadera luz que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9); y ese ser luz se refiere ante todo a la existencia terrena de Cristo: «mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo» (Jn 9,5: con motivo de la curación del ciego de nacimiento). Ese ser luz de Jesús significa para quienes creen en él la posibilidad de «permanecer en la luz» a su vez; pero en esta vida tienen que decidirse por la luz: «Todavía por un poco de tiempo estará entre vosotros la luz; caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas... Mientras tenéis la luz creed en la luz (cf. Mt 9,15: mientras el novio está con ellos...), para que seáis hijos de la luz. Esto habló Jesús (después de su última entrada en Jerusalén). Luego se fue y se ocultó de la vista de ellos» (Jn 12,35s). Cuando se les mostró de nuevo, volvió a decirles: «Yo soy la luz, y he venido al mundo para que todo el que cree en mí no quede en tinieblas» (Jn 12,46), y explícitamente destaca en ese contexto que su ser luz tiene sus raíces en la íntima comunión de vida con su Padre en el cielo, que le ha enviado. Más aún, su ser vida no es otra cosa que su ser luz de Dios, que en la encarnación de Cristo se revela al hombre y al mundo y otorga la iluminación. Por ello, ya desde mediado el siglo II la Iglesia llama al bautismo «iluminación» (*photismos, photisma;* cf. Justino, *Apol.* 61,12; 65,1; *Dial.* 122,5; Clemente de Alejandría, *Paed.* I, 6,26,2). Y con ello se hace también patente lo nuevo, que Juan esclarece aún más que Pablo,

en el sentido de que la aparición de la luz divina es a la vez para el hombre «gracia y juicio» (*kharis-krisis*). Por ello dice el propio Cristo: «Y ésta es la condenación (el juicio): que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque las obras de ellos eran malas» (Jn 3,19: en el diálogo con Nicodemo sobre el renacimiento en el bautismo mediante el agua y el Espíritu Santo). Como Dios es luz o está en la luz (1Jn 1,5.7), también los cristianos deben ser o estar en la luz (1Jn 2,9s; Ef 5,8), deben creer en la luz y caminar en la luz (Jn 12,35s; 1Jn 1,6s) para ser así hijos de la luz (Jn 17,36; Ef 5,8; 1Tes 5,4s) y participar en la comunión con Dios y en la comunión de los cristianos entre sí (cf. 1Jn 1,7) y en el amor (cf. Nötscher, o.c., 126).

Aquí se denomina «luz» tanto a Cristo personalmente como a los bienes de la salvación que él ha traído, y lo verdaderamente decisivo es que la nueva vida cristiana es fruto de esa luz.

El motivo de que los hombres acepten esa luz hay que verlo ante todo en la predestinación y en la gracia divinas (Jn 6,44.65: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo atrae»). De la misma manera dice Juan en el enfrentamiento con la incredulidad de los judíos: «Por eso no podían creer, porque ya también dijo Isaías (6,9s): Les he cegado los ojos y les he encallecido el corazón, para que no vean con los ojos ni entiendan con el corazón, ni se conviertan y yo los sane» (Jn 12,39s; cf. 8,43-47). Los dos razonamientos encajan con el pensamiento judío y el cristiano, porque la historia de la salvación que Dios obra en nosotros los hombres acontece en medio de este mundo, en el que se encuentra el hombre con su libre albedrío, otorgado por Dios. Es la *paradoja cristiana,* que Pablo compendió una vez con estas palabras: «Así, pues, amados míos..., trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, *pues* Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s); una paradoja por cierto muy distinta de la que han desarrollado Platón, Kierkegaard o el mismo H. de Lubac (cf. CTD V, 279-296; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 325-344).

4) Finalmente damos aquí cabida a la singular afirmación que hace Pablo de Cristo llamándole «el Espíritu» (*to pneuma*): «El

Señor (*ho Kyrios*) es el espíritu (*to pneuma*), y donde está el espíritu del Señor hay libertad (*eleutheria*). Y nosotros todos con el rostro descubierto reflejando como en un espejo (*katoptrizomenoi*) la gloria (*ten doxan*) del Señor, su imagen misma, nos vamos transfigurando de gloria en gloria, por la acción del Señor que es espíritu (o, por el espíritu del Señor)» (2Cor 3,17s; cf. el comentario de R. Bultmann en *Der zweite Brief an die Korinther,* Gotinga 1976, 92-101). El cristiano tiene ya su existencia cristiana sobre la tierra «en Cristo» (1Cor 1,2.5; 2Cor 2,14, etc.) así como «en el Espíritu» (Gál 5,16.22s.25). En esta frase se presenta al Señor escatológico (Cristo) como el don de los últimos tiempos (el *pneuma*), que para el cristiano significa libertad (frente a la ley, el pecado y la muerte, cf. Rom 6,18-22; 8,11; Gál 2,4; 5,1). Pero la vida en esa libertad conduce de la participación en la «gloria» del Resucitado en este mundo a la «gloria» del Glorificado junto al Padre en el tiempo final (1Jn 3,1-3). La fe del cristiano es a la vez su esperanza, y en ambas se deja sentir el amor, que son a su vez Dios y el Espíritu.

De nuevo hemos de decir que el trasfondo de ambas afirmaciones es judío (no gnóstico), y concretamente en Pablo acentuando la «esperanza escatológica» (es decir, proyectada al futuro), mientras que Juan destaca la «escatología del amor» (más en el presente).

Hemos de tener ante los ojos estos cuatro títulos o denominaciones de Cristo si, junto a la imagen sinóptica de Cristo, no queremos perder de vista la imagen paulino-joánica con su mayor énfasis en una «cristología desde arriba».

Cabe, pues, decir a modo de resumen sobre todos los títulos de Jesús: «El lenguaje neotestamentario acerca de Jesús no es en última instancia la reproducción de unos textos, sino la expresión testimonial del acontecimiento de Jesús. De ese modo el campo de visión propiamente dicho del texto neotestamentario es el mismo Jesús histórico» (P.G. Müller, o.c., 66).

Tras estas reflexiones sobre la imagen bíblica de Cristo queremos e intentamos captar la tradición viva de esa imagen cristológica, repasando de forma rápida la formación de la imagen teoló-

gica de Cristo en la historia de la dogmática, para lograr así el acceso al tratamiento propiamente sistemático de la cristología.

§ 12. *La formación de la imagen teológica de Cristo* (breve historia de la cristología)

B.M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo Incarnato,* Marietti, 1955; A. Michel, *Jesus Christus,* DThC VIII, 1924, 1108-1411; íd., *Incarnation,* DThC VII, 1923, 1145-1539; íd., *Hypostase* DThC VI, 1922, 369-568; A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon,* 3 vols., Würzburgo 1951-1954; íd., *Mit ihm und in ihm Christologische Forschungen und Perspektiven,* Friburgo 1975; íd., *Jesus der Christus in Glaude und Kirche,* sec. I, Friburgo 1979; J. Liébaert-P. Lamarche, HDG III, 1*a*, Friburgo 1965, *Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon,* Friburgo 1965; A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* II, 1-2, *Die Lehre von Christus,* Ratisbona 1959; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters: Die mtl. Christologie (vom 8. bis 16. Jh.),* 2 vols., Viena 1874; E. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo v. St. Viktor,* Hiltrup 1937; F. Haberl, *Die Inkarnationslehre des hl. Albertus Magnus,* Friburgo 1939; J. Bakkes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Väter,* Paderborn 1931; íd., *Der Aufbau der Christologie Ulrichs v. Strassburg,* BB Sup. III, 1, Münster 1935, 651-666; P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich v. Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie,* BB XXXVI, 3-4, Münster 1941; P. Minges, *Beiträge zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi,* QTSch 89 (1907) 384-424; íd., *J. Duns Scoti Doctrinae Phil. et Theol.* II, Quaracchi 1930, 384-424; E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik (Nikolaus v. Oresme),* BB XXXV, Münster 1940; H. Obermann, *Spätscholastik und Reformation* I, Tubinga 1965; J. Lang, *Die Christologie bei Heinrich v. Langenstein,* FrThSt 85, Friburgo 1966; R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus v. Kues,* Friburgo 1956; Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie M. Luthers,* Einsiedeln 1980; Th. Mahlmann, *Das neue Dogma der lutherischen Christologie,* Gütersloh 1969; U. Gerber, *Christologische Entwürfe,* I: *von d. Reformation bis zur dialektischen Theologie,* Zurich EVZ 1970; A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens;* R. Schnackenburg, *Christologie des NT,* MS III 1, 227-383; F.R. Galsbauer, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon,* Würzburgo 1984.

1. La realidad de Cristo no sólo supera todas las representaciones humanas y gentiles de dioses y salvadores de la humanidad, sino que deja también muy atrás, completándola, la idea mesiánica del AT. Y asimismo ha contribuido esencialmente al

desarrollo de la imagen revelada de Dios y de la imagen del Mesías en el AT. Esa realidad ha aparecido en este mundo como un *misterio de fe en sentido estricto (mysterium stricte dictum).* Por ello la teología, como intento por esclarecer con el pensamiento las afirmaciones de la revelación y por justificar con la inteligencia la fe religiosa vivida frente a la conciencia moral del hombre, tendría que partir una y otra vez de los planteamientos que ya la Sagrada Escritura ofrece en sus piezas de predicación y teologización, procurando una interpretación de algún modo comprensiva de ese misterio. Un misterio que el hombre no esclarece sino que intencionadamente mantiene oculto o lo oscurece aún más, fácilmente deriva hacia el campo de lo demoníaco y malvado: sólo un misterio iluminado, aunque esa luz proceda más del puro amor del corazón que de la mera claridad de la inteligencia, escapa al peligro de la mentira y de lo demoníaco. Sólo así el misterio de Cristo, que para los débiles en la fe es un escándalo y para los sabios orgullosos una necedad, se trueca en fuerza y sabiduría (*dynamis-sophia*) para el hombre creyente (cf. 1Cor 1,24).

2. Múltiples han sido las tentativas de solución en este empeño teológico por aclarar el misterio de Cristo. Aquí sólo podemos ofrecer una panorámica de las líneas básicas y más notables de ese desarrollo de la imagen teológica de Cristo en el dogma de la Iglesia, a modo de introducción a las exposiciones sistemáticas.

La concepción judía del *Mesías* como punto de arranque para la comprensión de Cristo pasa por tres estadios en el esclarecimiento de la cuestión. Y en el primero se encuentra (Cesarea de Filipo: Mt 16,16 y par.) el reconocimiento del hecho histórico de que Jesús de Nazaret es el *Mesías prometido.*

A través del acontecimiento de la resurrección se obtiene la imagen del «*Señor exaltado* de los últimos tiempos», que deriva de Is 53 y Dan 7. De ella se obtiene la inteligencia del *redentor preexistente* (Rom 1,3s; Flp 2,5; Jn 1), alimentada a su vez por Dan 7 y por los escritos apócrifos. Ello permite una nueva comprensión de los actos y discursos del Jesús histórico, reveladores de su singular relación con el Padre, y pone bajo la luz de la fe

pensante al Hijo de Dios o al «Hijo del Padre», que ya no se entiende en un sentido meramente mesiánico, hasta el punto de que Pablo en la carta a los Romanos, y justamente en el pasaje en que se distancia de un modo espiritual y definitivo del pueblo judío por su condición de discípulo de Cristo, ha podido decir: «Cristo, que procede de los patriarcas según la carne... ¡el cual está por encima de todo, Dios (*theos*) bendito para siempre! ¡Amén!» (Rom 9,5).

¿Quiere ello decir que el histórico Jesús de Nazaret es Dios? Para la fe yahvista del *judaísmo* esa idea sólo era posible en el sentido de que Jesús de Nazaret como hombre había sido constituido por Dios de un modo especial en «Señor y Mesías» (*hijo adoptivo:* cf. Act 2,36); una afirmación que desde el acontecimiento pascual y, más aún, en virtud del Espíritu de Pentecostés ya no podía sostenerse en la Iglesia ni en la imagen del culto eclesial.

Las erróneas concepciones *paganas* de Dios obligaron a una nueva aclaración de la imagen judía de Dios a través de la realidad del «Dios Jesús». Las concepciones dominantes en la doctrina helenística de la divinidad, según las cuales ésta se aparecía en forma humana (gnosis: cf. Flp 2,5-11), tenían que conducir cada vez más, habida cuenta de la imagen veterotestamentaria de Dios, a considerar esa aparición humana de Dios como mera «apariencia» y a considerar, en razón del desprecio platónico de la materia, la forma humana como irreal en este mundo (los *docetas*). Pero con ello tampoco se podía ya aprehender la realidad divina en este mundo, sobre todo cuando, según el pensamiento judío, el Dios creador y señor de la historia estaba presente en este mundo terreno. Para su misterio de fe la Iglesia buscó la solución en la línea de Jn 1,14 («y el Verbo se hizo carne») afirmando que Cristo es Dios y hombre a la vez. Lo cual ciertamente reclamaba una nueva comprensión tanto de la persona humana de ese Jesús como de la persona del Dios judío. Y desde el comienzo el camino lo señaló el culto cristológico, que fue decisivo para la nueva liturgia de las nuevas comunidades (*ekklesiai*), a cuyos miembros se les llamó «cristianos» (*khristianoi*) por primera vez en la diáspora de Antioquía de Siria (cf. Act 11,36).

3. El *siglo II* no proyecta todavía una cristología clara, y representa más bien el paso de la Escritura a la teología de la Iglesia. Un grupo *judeocristiano,* con su mejor lealtad a la Iglesia pero de manera equivocada, siguió aplicando a Cristo las concepciones mesiánicas del judaísmo pasando así por alto su divinidad (*Pastor de Hermas, sim.* V, 6,5s) o aceptaron una *filiación adoptiva* de Cristo a partir de su bautismo (ebionitas: cf. Hennecke-Schneemelcher I, 100-104), mientras que los evanglios apócrifos (*Evangelio de Santiago:* evangelio de la infancia) mediante nuevas historias milagrosas y relatos de bajadas a los infiernos (*Carta de los doce apóstoles; Apocalipsis de Pedro*) intentaban decir algo del misterio de Cristo en forma popular.

Al mismo tiempo desde el comienzo se difundieron los *errores docetistas,* contra los cuales hubieron ya de actuar el Evangelio de Juan y el mártir Ignacio. Es especialmente Ignacio de Antioquía el que intenta aclarar la verdadera humanidad y la verdadera divinidad de Cristo mediante definiciones antitéticas (engendrado – no engendrado; patible – no patible; carne – espíritu: *Ad Eph.* 7,2; *Ad Polyk.* 3,2).

Los primeros apologetas buscaron más allá de la Escritura el *concepto* que se impusiera a la gente culta de su tiempo. Así, Justino († 165) empleó sobre todo el concepto joánico de *Logos,* quizá por más adecuado a la formación estoica de sus oyentes (*logos spermatikos; Apologia* II, 10). Una homilía pascual, atribuida a Melitón de Sardes († ha. 180), contiene, con una formulación que supera a las de Ignacio, el claro enunciado de que Cristo es «por naturaleza *(physei)* Dios y hombre» (ed. Bonner, n. 8, Sophia 3 [ed. Blank], Friburgo 1963, 102; cf. Col 2,9). A finales del siglo II, y saliendo ya claramente al paso de los *mitos gnósticos* en la cristología, intenta Ireneo († 202) desarrollar su propia cristología mediante una conexión más estrecha con la Escritura y la tradición; arranca por completo de la doctrina de la redención y sale al paso de las ideas dualistas y cósmicas de la gnosis con la visión historicosalvífica de la *recapitulación* de la economía divina en Cristo (*Adv. haer.* III, 16,6; IV, 6,2; V, 21,2). Al mismo tiempo acentúa de manera especial la verdadera humanidad y la plena humanización de Dios en Cristo (*Adv. haer.* III, 10,3; 22,1; IV,

6,6), aun cuando *Logos* y *sarx* (carne) aparezcan todavía frecuentemente muy separados (ibíd. III, 19,3; V, 17,3; 21,2).

4. La gran cristología teológica empieza en el siglo III. Hubo de enfrentarse al *adopcionismo* de Teodoto de Bizancio (el Viejo, que fue condenado por el papa Víctor I [† 198]) y a distintas formas de *modalismo*, que por vez primera acometía con toda seriedad el problema cristológico desde la doctrina de Dios, la cual de algún modo tenía que abrirse a la doctrina trinitaria antes de poder decir algo teológicamente válido sobre el ser divino y las dos naturalezas de Cristo. La doctrina modalista de Noeto de Esmirna fue llevada por Cleómenes a Roma y por Práxeas desde Roma al norte de África hacia el 250. Los modalistas entienden a Cristo como la humanización del Pneuma divino (el ser espiritual), y en cuanto Pneuma el Hijo es a la vez el Padre (patripasianos, cf. Hipólito, *Phil.* X, 26). El rígido monoteísmo enlaza con una doctrina estoica del espíritu hasta configurar una cristología pneumática (*pneuma-sarx*). Entre los escritos de Hipólito († 235) hay algunos que parecen expresar esa concepción binitaria de Dios (*pneuma-sarx;* cf. una homilía pascual, ed. Nautin, Sources Chr. 27, París 1950), evidencian un lenguaje fuertemente estoico y místico, exaltan a Cristo sobre todo como «la voz que resuena antes del lucero de la mañana» (Sal 110,3) y dan al acto redentor de Cristo un valor más cósmico (cf. Grillmeier, 237-240). El Hipólito genuino, *fundador de la cristología romana,* sigue inequívocamente la cristología del *Logos* de Ireneo, distingue claramente entre el Padre y el Hijo y contrapone en un verdadero equilibrio el *Logos* eterno (*logos asarkos* = Logos sin carne) y el Logos hecho hombre (*logos ensarkos* = Logos encarnado; ibíd., 231-237).

Un paso decisivo lo da el africano Tertuliano († 220), sobre todo por el hecho de que, aun ciñéndose al lenguaje de la Escritura, se esfuerza más que Hipólito por incorporar conceptos filosóficos. Al afrontar el monarquianismo falsamente entendido por Práxeas (patripasianismo) destaca claramente el propio ser personal (la individualidad) del Hijo frente al Padre, sin romper por ello la unidad del ser divino. Aparece así el Hijo también como *derivatio totius et portio,* mientras que el Padre es *tota substantia*

(*Adv. Prax.* 9,2), aunque subraya Tertuliano de forma explícita que «cualquiera sea la substancia del *Logos,* yo le llamo persona» (ibíd. 7,9). Esta fórmula no prosperará ciertamente, pero dará pie a la nueva elaboración de Agustín. Asimismo destaca Tertuliano frente al docetismo de los distintos gnósticos que el *Logos* apareció «corporalmente» en este mundo (*De carne Christi*). Desde luego aún no se plantean como un verdadero problema las relaciones entre divinidad y humanidad en Cristo; simplemente se entienden en el sentido de la doctrina estoica de la *krasis* (*permixtio,* mezcla), como lo hará después todavía Novaciano († 260).

En la cristología teológica ocupan un puesto especial los teólogos alejandrinos Clemente († 215) y Orígenes († 254). Aunque ambos están influidos por la doctrina del *Logos* y por la realidad de la encarnación del *Logos,* Clemente emplea un lenguaje con resonancias gnósticas, mientras que Orígenes está más influido por la doctrina bíblica de la imagen (Heb 1,3) y la mística cristológica de Pablo. Clemente destaca sobre todo, frente a la multiplicidad de personajes redentores del gnosticismo, la unicidad absoluta del *Logos*-Cristo, aunque entendiéndolo cual *Logos spermatikos,* que parece haber sido igualmente decisivo para la filosofía de los antiguos y para los profetas de Israel. El *Logos* es la imagen del Padre invisible, por la que éste se hace visible en el mundo (*Paed.* I, 57,2). A veces su doctrina la definen unas afirmaciones de resonancias gnóstico-estoicas, como cuando declara que el *Logos* es *hegemonikon* en el hombre Cristo, al cual sólo le corresponde un alma inferior. Sin embargo toma totalmente en serio la afirmación bíblica de la «humanización del *Logos*» (Jn 1,14). Mucho más profundo, aunque arrastrando también nuevos errores platónicos, aparece el pensamiento teológico de Orígenes, que ciertamente se interesa más por el problema soteriológico que por el cristológico. La neoplatónica «divinización del hombre» es la auténtica obra de Cristo, es el acto del mediador entre Dios y el mundo, Dios y el alma, Dios y la Iglesia. Por ello ve también en Cristo sobre todo la pluralidad de sus nombres en la Escritura (*epinoiai*), y muy especialmente su «ser sabiduría» (*In Ioan.* I, 20). El *Logos* conduce a los hombres de acuerdo siempre con su índole unas veces como pastor y otras como rey hasta el invisible

o hasta el Dios creador (*In Ioan.* I, 28). Pero, a pesar de su manera de hablar a menudo simbólica, la encarnación mantiene en Orígenes su importancia capital e histórica. La conexión de las dos naturalezas en Cristo –según su lenguaje, «entre el *Logos* o Sabiduría de Dios y el alma de Cristo»– la explica con la imagen estoica del hierro que se mantiene siempre incandescente y que es más fuego que hierro; los cristianos sólo tienen una participación en esa incandescencia de Jesús con el *Logos*, de acuerdo con la medida de su amor a Cristo (*De princ.* II, 6, 3-6). En su lenguaje crea una y otra vez dificultades su visión platónica de la «preexistencia del alma» y de la «tricotomía del hombre». También ve al *Logos* en su calidad de «Dios segundo» frente al Padre, «el Dios primero» de un modo totalmente subordinacionista, preservando así el más severo monoteísmo (*Contra Celsum* V, 39; *De princ.* I, 3,5). Estas doctrinas origenianas continuaron influyendo hasta el siglo V.

En el enfrentamiento con estas enseñanzas de Orígenes a propósito de las relaciones entre *Logos y sarx* a través del intermedio del alma de Cristo experimenta su primer desarrollo la cristología entre los siglos III y IV. La cuestión es si, en el hombre Jesús, el alma humana está vista correctamente en su totalidad (alma superior e inferior) y capacidad o si –como ocurre en Orígenes– el alma superior ya estaba en su preexistencia totalmente unida al *Logos*, por lo que resultaría problemática su condición de alma humana, como volverá a entenderlo más tarde Apolinar.

Aquí hay que nombrar en primer término a Metodio de Olimpo († hacia el 311), que en su lucha contra la doctrina origeniana del alma preexistente posterga por completo el alma de Cristo al exponer la encarnación, aun llamando a Cristo un «hombre lleno de la divinidad no mezclada y perfecta» (*Symp.* 3,4) y aunque siempre habla de Cristo como «el hombre Cristo» (ibíd. 3,6.7; 7,9). Lugar especial ocupa Eusebio de Cesarea († 339), que al final de su vida fue teólogo cortesano del emperador Constantino, y hombre más interesado por la reflexión que por la predicación. Por causa del estricto monoteísmo –y al igual que Orígenes– llama al Padre «el Dios primero» (DE V, 4,11), el Dios primero y

poderoso, y único Dios verdadero (DE V, 1,24), en tanto que el Hijo, como el «Dios segundo» (DE V, 30,3; HE I, 2,5) –así también Arnobio, *Adv. Nat.* 1,28; 3,2– es incluso en su lenguaje platonizante «el demiurgo» (DE IV, 5,13; 10,1; cf. *Timeo,* 41A-42C) y el timonel, que maneja el timón en este mundo según la voluntad del Padre (DE IV, 2,1; 4,2). El *Logos* procede «del Padre», mas nada dice Eusebio sobre el modo de esa procesión, aunque en el concilio de Nicea (325) suscribió el *genitum non factum* (engendrado, no hecho: ET I, 2,10,20; II, 14,18). Atribuye al *Logos* una hipóstasis propia, pero no supone en Dios una generación eterna y natural, sino una generación libre; y en una obra posterior (*Theophaneia* III, 39) enseña una clara cristología del *Logos-sarx* sin mediación del alma humana en Cristo (cf. Grillmeier, o.c., 309-312). Por el contrario, como Orígenes es de la opinión de que la encarnación ha de entenderse cual la teofanía suprema de Dios en el hombre; esta opinión influirá incluso en la obra tardía de Atanasio (*Contra gentes, De incarnatione,* de hacia el año 362).

También Lactancio (*Div. inst.,* redactada por los años 304-312) menciona, junto al Dios primero e invisible (monarquianismo), al Hijo como «el Dios segundo, visible y perceptible», como también Hermes Trismegistos (IV, 6,4), al que a menudo cita, y entiende el *Logos* como *pneuma* (soplo) de Dios, que sale de la boca del Padre (*cum voce aliquid significante,* IV, 8,6) en oposición a los ángeles que, como espíritus (*pneumata,* soplos) que son espirados por la nariz sin ningún contenido revelado. Es binitario (no trinitario), identifica el *Logos* y el *Pneuma,* e ignora una tercera persona en Dios.

A diferencia de los teólogos que acabamos de mencionar, Eustacio de Antioquía († 337) destaca una vez más, como Orígenes, la importancia del alma humana en Cristo con la encarnación, en su lucha contra Arrio (*De engast.* 17). Aunque en el período siguiente se trata en primer lugar la cuestión básica de la cristología, la de Jesús «Dios-hombre» (Orígenes, *Hom. Ez 3,3; De princ.* II, 6,3), a la que responde el primer concilio eclesiástico de Nicea, en el fondo persiste siempre la cuestión del «Dios trino» (Trinidad: Orígenes, *De princ.* I, 3,2). Por ello permítase-

nos referirnos aquí una vez más a los defensores más importantes del «modalismo» erróneo (las tres personas como tres formas de manifestación diferentes del Dios uno y único).

El principal defensor de la doctrina modalista en Roma fue Sabelio, al que excomulgó el papa Calixto (DS 105, Dz 42*a*). En la refutación del modalismo de Sabelio por parte del obispo Dionisio de Alejandría († 265) aparecía «el Hijo» como un Dios propiamente dicho, que está siempre con el Padre (Jn 14,10) y es una sola cosa con él (Jn 10,30), como dice la Escritura, por lo que también el papa Dionisio († 268) condena ese «triteísmo» del obispo Dionisio de Alejandría (DS 112, Dz 48). El modalismo dualista de Pablo de Samosata fue condenado por el papa Félix (D 52) el año 270, pues decía el papa: «El Hijo de Dios no ha asumido al hombre, por lo que ellos dos se contrapondrían como siempre que hay dos; por el contrario, el Dios perfecto se ha "hecho" a la vez hombre perfecto, "se ha hecho carne de la Virgen".» En dicho modalismo aparecía el Padre como el único Dios supremo (monarquianismo) y Cristo siempre estaba subordinado al Padre de alguna manera (subordinacionismo).

De ese modo en el siglo III empiezan a agitarse todas las cuestiones cristológicas y se escuchan todas las doctrinas erróneas, que habrían de encontrar su clarificación y condena por parte de la Iglesia en los siglos IV y V.

5. Las primeras resoluciones se tomaron en el *siglo IV*, en el primer concilio de la Iglesia, el de *Nicea* del año 325, convocado por el emperador Constantino I para proteger la unidad de su imperio, que se veía amenazado por las disputas cristológicas. El presbítero alejandrino Arrio († 336), discípulo de Luciano, había sido condenado hacia el 323 por su obispo Alejandro de Alejandría a causa de sus enseñanzas cristológicas; Arrio se había dirigido entonces al obispo Alejandro de Constantinopla, así como a su antiguo condiscípulo en la escuela de Luciano, el obispo Eusebio de Nicomedia. En la carta expone claramente sus particulares enseñanzas cristológicas, que había compendiado en Nicomedia, en una obra titulada *Thalia* (El banquete), y de la que sólo se han conservado algunos fragmentos. En dicha carta escribe Arrio:

«Confesamos un solo Dios, el único increado, el único eterno, el único sin origen..., el Dios de la Ley, de los Profetas y de la Nueva Alianza, que ha producido al Hijo eterno antes de toda la eternidad, por el cual creó también los eones y el universo... Él le ha producido..., como existiendo en su voluntad propia, como inmutable..., como criatura perfecta de Dios, mas no como una de las criaturas..., producido por el Padre sin tiempo (antes del tiempo) creado y establecido antes de los eones; no existía antes de ser producido... no es eterno ni coeterno ni no producido igual que el Padre, ni tiene el ser a la vez que el Padre. Más bien él (el Padre), así como es mónada y principio de todo, es también Dios antes de todos. Y así es también antes que el Hijo...» (Teodoreto, *Hist. eccl.* I,5). El Hijo tiene un comienzo, Dios por el contrario es sin comienzo; ha sido hecho del no-ente (no como una parte de Dios ni de substancia alguna).

Claramente aparece aquí el *Logos* como criatura de Dios Padre, la única mónada y Dios por entero, aunque a Cristo se le llame también «Dios». Es difícil decir si la base de esta concepción es la doctrina veterotestamentaria de la «Sabiduría de Dios» (Prov 8,22s; Eclo 24,9ss), que asimismo es criatura de Dios y concreador con él, o si también refleja la idea platónica de los demiurgos (*Timeo,* 41A-42C), que asimismo son criaturas a la vez que instrumentos de creación. También está clara la distinción entre el único «ente de siempre» o eterno y «el que se hace de continuo» (ibíd., 28A), entre el «Dios que es siempre» y el «Dios que había de llegar una vez a la existencia» (ibíd., 34AB).

En la doctrina de los seguidores de Arrio los errores antropológicos de la cristología parecían más importantes que los errores de la doctrina trinitaria; los errores cristológicos representaban una cierta negación del alma de Cristo e iban unidos a un cierto monofisismo, anejo a una concepción seria y realista de la encarnación del *Logos.* La doctrina de los arrianos parece fundamentarse en la vieja doctrina del *Pneuma-sarx,* en que la *sarx* no era el cuerpo animado. Este error puede explicarse desde los diferentes antiorigenismos y podría llevar directamente a la herejía del apolinarismo. Por el contrario, Eustacio de Antioquía († 337), Marcelo de Ancira († hacia el 374) y otros defendían la autono-

mía plena de la humanidad en Cristo; Atanasio destacaba sobre todo la incapacidad de sufrimiento del *Logos* y hacía hincapié, enlazando con Jn 1,14, en la realidad de la encarnación temporal de la Palabra eterna en el seno de María para nuestra redención (3 sermones contra los arrianos). En el concilio de Nicea (325) Arrio y su doctrina fueron condenados por los 318 obispos asistentes, y la confesión de fe del concilio, única acta que se ha conservado del mismo, formuló la «igualdad esencial del Hijo, engendrado y no creado, con el Padre (*homoousios*)»; es decir, es una afirmación sobre el error trinitario de Arrio, pero nada dice contra los errores antropológicos de su cristología.

Mas con las resoluciones del concilio de Nicea no terminó la controversia de fe. En lugar de la «igualdad esencial», que el concilio había formulado sin una base verbal en la Escritura, los arrianos intentaron explicar que «el Hijo era en todo semejante (*homoiousios*, por oposición a *homoousios*) al engendrador», una fórmula que en el sínodo de Rímini del 359 y todavía más tarde iba a imponerse por la fuerza o la astucia. Las sedes episcopales de muchas Iglesias fueron pasando alternativamente a manos arrianas u ortodoxas, y Atanasio pasó en el exilio 17 años de su episcopado por defender la fórmula del concilio de Nicea.

6. El arrianismo no sólo había sacudido las enseñanzas cristológicas, sino que además indujo a Eunomio de Capadocia († 392-395), discípulo de Aecio († 366), y a muchos de sus seguidores a presentar «al Pneuma divino» como una criatura de Dios. Sólo Dios es no engendrado ni creado. La ausencia de una respuesta a los errores antropológicos de Arrio en la cristología indujo finalmente al obispo Apolinar de Laodicea († hacia 390) a formular su doctrina de que Cristo, como enseñaba Nicea, era verdadero Dios, que había asumido un cuerpo verdadero, que era el instrumento del principio divino en él. Pero negaba el alma espiritual humana en Cristo; su lugar lo ocupaba –según él decía– el *Logos*, porque no podía haber dos principios autónomos en un único ser vivo y personal. A partir del sínodo celebrado en Antioquía el 362 fueron objeto de controversia estas doctrinas de Apolinar; el año 374, y en un nuevo sínodo antioqueno, se enfren-

tó al obispo de Laodicea sobre todo Epifanio de Salamina, en Chipre († 403), y en el 375 intervino en la controversia el papa Dámaso apoyando la doctrina de los discípulos del ortodoxo Eustacio de Antioquía († 337).

En el primer concilio de *Constantinopla del 381* fueron condenados el *eunomianismo* y el *apolinarismo,* superando así en cierto modo la doctrina arriana. El sínodo de Constantinopla del año 382, que reproduce la confesión del segundo concilio ecuménico, enseña que «el *Logos* es Dios plenamente y antes de todo tiempo, pero en los últimos días se hizo hombre perfecto por nuestra salvación» (Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 9). Aquel mismo año, un sínodo romano convocado por el papa Dámaso condenaba los errores de Apolinar (DS 159, Dz 65). En lugar de la vieja «cristología del Verbo-carne» aparece ahora la nueva «cristología del Verbo-hombre» (*enanthropesis* frente a *ensarkosis*), tanto en Roma como en Alejandría, Capadocia (Gregorio de Nacianzo † 390, Gregorio de Nisa † 394) y Antioquía. En nombre de la doctrina de la redención se acentuaba sobre todo la totalidad de la naturaleza humana en Cristo, pues «lo que el *Logos* no asumió no ha sido sanado, mientras que lo unido a Dios también ha sido redimido» (Gregorio de Nacianzo, *Ep. ad Cledonium,* 101).

Pero a finales del siglo IV se perfilaba ya algo que en la época siguiente iba a crear grandes dificultades. En efecto, si los capadocios y, sobre todo, los alejandrinos habían calificado esa «unión» del *Logos* con el hombre en Cristo como una «unión física» (*henosis physike = henosis kath' ousian*), o como una «mezcla» (*krasis*) de las dos realidades, por la misma época y llevado del mismo espíritu antiapolinarista Teodoro de Mopsuestia († 428) enseñaba que el *Logos* «había asumido» una naturaleza humana o un hombre «o que en él habitaba» (*De incarn.,* 7). El motivo de esas afirmaciones contrapuestas se debe ante todo al mayor énfasis que la *escuela antioquena* pone en la humanidad de Cristo, mientras que la *escuela alejandrina* se interesa más por la divinidad de Cristo por su tendencia antiarriana. También en la Iglesia latina occidental se dejaron sentir estas controversias. Pero prevaleció sobre todo la fórmula del papa Dámaso, hasta que Agustín († 431) expresó en el lenguaje de Tertuliano la unidad de las

naturalezas en Cristo con la frase: *Accedit homo Deo et fit una persona* (*Sermo* 293,7). «In Christo duae sunt quidem substantiae, Deus et homo; sed una persona, ut trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat. Unus Christus homo et deus est, quomodo unus homo anima et corpus: non autem Deus et homo duae personae» (*Sermo* CXXX,3). Es ante todo su antropología la que sirve de base a su cristología, y más aún que la cristología le preocupa la cuestión eclesial (*totus Christus,* sin que no siempre distinga claramente entre historia y mística).

En general, basta señalar aquí por lo que a la cristología occidental se refiere, que los impulsos decisivos llegaron de la Iglesia oriental, y sobre todo de Orígenes. El Occidente se informaba de tales controversias y de los resultados de los concilios; así lo hace, por ejemplo, el gran poeta español Prudencio Clemente († después del 405) en sus numerosos himnos cristológicos (*Apotheosis, Omnes horae*), muchos de los cuales pasaron al Breviario Romano; y también el obispo Hilario de Poitiers († 367), que en su gran obra sobre la Trinidad destacó la *kenosis* y la exaltación de Cristo, así como la importancia de su corporeidad para la doctrina sacramentaria, como lo hizo su contemporáneo Mario Victorino († 362). Y esto se hace patente sobre todo en los comentarios de la Escritura (cf. Jerónimo, † 420); por lo que se refiere a Agustín, cf. W. Geerlings, *Christus exemplum,* Maguncia 1978.

7. Las diferencias de intereses a que acabamos de referirnos, que en Alejandría y Capadocia se centraban principalmente en la divinidad de Cristo y en Antioquía más sobre su humanidad, habrían podido completarse en forma valiosa y hubieran podido coexistir pacíficamente hasta el 428, cuando Cirilo de Alejandría inició su lucha contra Nestorio de Constantinopla, el antioqueno. Ciertamente, en esa lucha se echó de ver que la oposición no se reducía a una diferencia de intereses, sino que se fundaba más aún en la profunda discrepancia de las concepciones teológicas. Si los antioquenos tendían más a la filosofía aristotélica con su lógica conceptual y crítica, la escuela de Alejandría, fiel a su historia, desde Clemente y Orígenes estaba más influida por la

filosofía y metafísica más comprensiva de Platón. Nestorio, patriarca de Constantinopla († después del 451), creyó ver en las tesis de Cirilo de Alejandría sobre una divinización (*theiosis*) del hombre y sobre la mezcla (*krasis*) de las dos naturalezas en Cristo ciertos errores apolinaristas, y se consideró obligado a combatirlos. Aunque sostenía claramente la verdadera divinidad de Cristo y su verdadera y perfecta humanidad, sus afirmaciones sobre las propiedades de cada una de las naturalezas y sobre las relaciones mutuas entre las mismas (como el alma respecto del cuerpo, mezcla las apropiaciones naturales y voluntarias) no siempre resultaban claras; en cualquier caso, su cristología ya no ofrecía ningún apoyo válido a la posibilidad de una afirmación común sobre las dos naturalezas (a la llamada «comunicación de idiomas» o propiedades), aunque mantenía ciertamente la unidad de las dos naturalezas en Cristo. Por ello no era posible, según él, llamar *theotokos* –es decir, «madre de Dios»– a María, sino sólo engendradora o madre de Cristo. Por el contrario, su gran antagonista Cirilo, patriarca de Alejandría, compartía la desconfianza de su antecesor Atanasio frente a la «cristología del *Logos*-Dios» utilizando promiscuamente en su exposición los conceptos de *hypostasis* (persona) y *physis* (naturaleza). Para su lucha recurrió sobre todo a las tradiciones en la cristología y también a las actas pseudoatanasianas, que en realidad eran actas apolinaristas; con lo que constribuyó de manera singular a introducir la «prueba tradicional» en la teología. Formuló su doctrina contra Nestorio en doce declaraciones precisas (*Anatematismos*), que siguió defendiendo en tres apologías. Pese a la diferenciación de las dos naturalezas, la unidad ha de contemplarse de modo que las propiedades humanas de Cristo tengan que referirse al *Logos,* que continúa siendo el único sujeto de atribución y el único principio operativo (al igual que ya en Atanasio). Un cotejo de la refutación que hace Teodoreto de Ciro († 460, Siria) a los 12 anatematismos de Cirilo de Alejandría (PL 48,907-932) muestra claramente que bajo tal controversia subyacen tanto la cuestión de los conceptos teológicos como el problema objetivo de la cristología. Tras la condena de Nestorio por un sínodo romano, presidido por el papa Celestino, el *concilio de Éfeso,* convocado en el 431 por

el emperador Teodosio, declaró explícitamente a María *theotokos*, «engendradora de Dios», y no simplemente *khristotokos*, madre de Cristo, como pretendía Nestorio (cf. *Epistula Kyrilli*, en COD, 39-47) y proclamó la *unión de las dos naturalezas «según la hipóstasis»* (*kath' hypostasin*, anatema 2), sin precisar más dicha expresión. Ello hizo que ya inmediatamente después de la clausura del concilio, el 22 de julio, los obispos orientales hiciesen causa común contra la doctrina de Cirilo de Alejandría. Sus 12 anatematismos fueron leídos posteriormente en el concilio, pero sin que fuesen objeto de una votación explícita (DS 252-263, Dz 113-124).

8. En Antioquía se consideraron desde el comienzo los anatematismos de Cirilo de Alejandría como una reviviscencia del apolinarismo (la cristología del *Logos-sarx*), y Teodoreto de Ciro se esforzó por distinguir claramente las «actividades y propiedades de las naturalezas» junto a la «unidad y unión en la persona (*prosopon*)» (*De incarnatione*, 21s). El patriarca Juan de Alejandría, sucesor de Proclo desde el 434, conseguía al año siguiente la firma de los orientales a las resoluciones del concilio efesino, hasta que en el 438 Cirilo de Alejandría reemprendía de nuevo la lucha, esta vez contra Teodoro de Mopsuestia († 428) y Diodoro de Tarso († 394), en los que veía a los nuevos defensores del nestorianismo. La lucha terminó con la intervención del emperador Teodosio y Cirilo se retiró de la controversia. En el 447 publicó Teodoreto de Ciro su escrito cristológico *Eranistes* (El mendigo), en el que desarrollaba su cristología «difisita» (dos naturalezas) en abierto contraste con la doctrina del archimandrita de un gran monasterio constantinopolitano, Eutiques († después del 454), al que no se nombra y que era partidario de la doctrina «monofisita» de los alejandrinos. Éste había aceptado en Cristo dos naturalezas, que sin embargo formaban «una única naturaleza» tras la unión, confundiendo claramente –a diferencia de Cirilo– el concepto de naturaleza con el concepto de persona. Simultáneamente los alejandrinos (Dióscuro) acusaron a Teodoreto de Ciro de que sostenía la doctrina de «los dos hijos en Cristo» (el hijo divino y el hijo humano). Bajo presiones, Flavia-

no, el nuevo *patriarca de Constantinopla,* convocó un sínodo (448) en el que Eutiques tenía que defenderse. En el mismo se hizo refrendar Flaviano su fórmula de que «Cristo después de la encarnación subsistía con dos naturalezas en una hipóstasis y una persona» (ACO 2,1, con las actas de éste y del concilio siguiente). Eutiques, que compareció acabando ya el sínodo, fue condenado por no admitir dicha fórmula, y entonces se dirigió al papa y a la sede de Alejandría buscando apoyo. El *papa* León I, que en el año 449 envió a Flaviano de Constantinopla su epístola decisiva sobre la cristología romana (*Tomus I,* DS 290-295; cf. Dz 143-144), suscribió la condena de Eutiques, mientras que el emperador Teodosio y el patriarca de Alejandría, Dióscuro, la rechazaban.

El emperador convocó un *concilio en Éfeso,* para agosto del 449, el cual bajo la influencia y manejos de Dióscuro de Alejandría rehabilitó a Eutiques mientras que desautorizaba a Flaviano y a otros antioquenos. Los legados romanos no suscribieron esta resolución del concilio y la carta de León I a Flaviano, que ellos habían llevado consigo, no llegó a leerse. Por todo lo cual un sínodo, convocado en Roma el 449, declaró inválida la resolución del concilio efesino del mismo año calificándolo de «sínodo de salteadores»; pero el papa nada pudo hacer contra el emperador.

A la muerte de Teodosio, en julio del año 450, cambió la situación: Pulqueria y su esposo Marciano dieron su aprobación a un nuevo *concilio,* convocado *en Calcedonia,* para septiembre del 451, con el fin de establecer la paz general después de que los patriarcas de Constantinopla y de Antioquía hubieran suscrito la epístola de León I a Flaviano. Como el anatema IV de Cirilo no parecía coincidir plenamente con la fórmula de León, los emisarios imperiales reclamaron una nueva definición propia de la doctrina cristológica a través de una comisión también propia, que fue constituida tras alguna resistencia de los legados de Roma; la comisión aceptó la doctrina del papa, obtuvo un respaldo unánime y fue leída en la sesión de clausura, presidida por el emperador (DS 301-302; Dz 148; COD, 59-63). Se enseña ahí claramente que han de mantenerse en Cristo *dos naturalezas en una sola persona* y una hipóstasis «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inse-*

parabiliter: asynkhytos, atreptos, adiairetos, akhoristos)», con lo que se yuxtaponen simplemente *persona* e *hipóstasis* como expresiones del Occidente y del Oriente, aunque ciertamente que no se corresponden en su sentido y contenido real, lo que iba a ser germen de nuevos desarrollos y controversias. El pensamiento occidental y el de la escuela de Antioquía se habían unido, aunque en manera alguna fuesen idénticos. Pero se había logrado el resultado principal: asegurar definitivamente la imagen bíblica de Cristo como Dios-hombre en su condición de *mysterium*.

9. Como quiera que fuese, las resoluciones conciliares fueron hitos cimeros en la vida creyente de la Iglesia, que ya fuera del concilio se habían de desarrollar en el espíritu de Cirilo de Alejandría o en el espíritu de Nestorio. El *mysterium* del Dios-hombre no lo elimina ninguna fórmula dogmática. El emperador Justiniano (527-565), que quiso volver a unir a los bandos un tanto discrepantes por los ataques a la doctrina, forzó nuevas formulaciones de Roma. La disputa se encendió a propósito de un texto de la teología orante, la liturgia, pues en la fórmula solemne del «trisagio» («Santo Dios, santo fuerte, santo inmortal, compadécete de nosotros»), introducida con el patriarca Proclo de Constantinopla († 446), se incorporaron las palabras «que fue crucificado por nosotros», y sobre las mismas se montó la fórmula de Proclo, difundida sobre todo por Leoncio de Bizancio († 543): uno de la Trinidad ha sufrido en la carne. En Leoncio la fórmula estaba entendida correctamente, pues enseñaba que la naturaleza humana «tenía su subsistencia en el *Logos* (*enhypostatos*)». De modo similar a Boecio († 524: PL 64,1343 = *ousiosis*), Leoncio había definido la hipóstasis como una determinación modal del ser («el ser para sí»: *kath' heauiōi hyparkhein:* PG 86,1927, cf. 1280A). En la parte sistemática tendrán su oportuno desarrollo los conceptos de *ousia, physis, hyparxis, hypostasis, enhypostaton:* esencia, naturaleza, existencia, individuo, persona. Pero la fórmula empezó por entenderse en un sentido más monofisita, por lo que obtuvo el apoyo del emperador Justiniano y de su esposa, los cuales pretendieron lograr así la unión de los monofisitas (severianos) al imperio. A ese objetivo político respondía también el

edicto imperial del 543 por el que se condenaba a Orígenes y su doctrina, así como el edicto obtenido por el obispo Teodoro Askidas de Cesarea, en Capadocia, contra los denominados *Tres capítulos:* la persona y obra de Teodoro de Mopsuestia, los escritos de Teodoreto de Ciro, y una carta de defensa del presbítero Ibas de Edesa en favor de Teodoro de Mopsuestia; el edicto se publicó el año 544 y el 548 lo suscribió también el papa Vigilio, llamado a Constantinopla por Justiniano. La enconada resistencia del Occidente provocó un nuevo concilio: *el segundo de Constantinopla, de junio del 553,* en que el emperador hizo condenar el origenismo y los Tres capítulos. Como el papa Vigilio había prohibido un mes antes la condenación de los Tres capítulos, el emperador Justiniano lo desterró hasta que en el 554 el papa respaldó la condena de los susodichos capítulos, que se revocaban de continuo al concilio de Calcedonia. Ello produjo a su vez en Occidente un cisma transitorio (con Milán y Aquilea). La mezcla de la política imperial con las cuestiones de fe bajo el reinado de Justiniano nubló muchas veces la visión del verdadero problema cristológico, sobre todo porque todavía estaba en juego la división de poderes entre papa y emperador, entre Constantinopla y Alejandría.

10. Esto volvería a ocurrir por última vez en la controversia de los monoteletas en el siglo VII. El patriarca Sergio de Constantinopla († 638) empleó una expresión acuñada por el Pseudo-Dionisio, (*mia theandrike energeia: Epistula* 4; cf. anatematismo 7 de Cirilo) para enseñar «una única energía o voluntad divino-humana en Cristo». El emperador Heraclio († 641) dio su asentimiento a la fórmula con el fin de volver a recuperar a los partidarios monofisitas para el imperio y la Iglesia. El patriarca Sofronio de Jerusalén defendió en su gran escrito de entronización del 634 la doctrina de las dos naturalezas en Cristo. El patriarca de Constantinopla se ganó al papa Honorio para su propuesta de que no se hablase en Cristo ni de una naturaleza ni de dos, y en el 638 sancionó la *ektesis* de Sergio como confesión de fe, en la cual se defendía un «monoteletismo» (una voluntad en Cristo) en lugar del «monergismo» (una energía). El Oriente aceptó tal doctrina,

que el Occidente y sobre todo Roma rechazó, de modo que el emperador Constante II volvió a revocar la *ektesis* y en un edicto del año 647 prohibió bajo amenaza de penas cualquier disputa sobre una o dos voluntades en Cristo. Como en un sínodo lateranense del 649 el papa Martín defendiese abiertamente la doctrina de dos voluntades y dos energías en Cristo (de conformidad con sus dos naturalezas), fue hecho prisionero y desterrado por el emperador, muriendo –como Máximo el Confesor entre otros– en defensa de la validez de tal confesión de fe (654). Para ganarse de nuevo a Roma el emperador Constantino IV convocó, después de vencer a los árabes, *el tercer concilio de Constantinopla, el año 680,* en el cual el papa Agatón logró, mediante sus legados, la confirmación de la doctrina del concilio de Calcedonia acerca de las dos naturalezas con la fórmula: «Confesamos, pues, en Cristo... dos naturales voluntades y dos naturales operaciones... de modo que la voluntad humana sigue a la divina y se somete a la misma» (DS 553-559, Dz 289-293). El autor del monoteletismo fue condenado. Un buen compendio de las doctrinas cristológicas que se desarrollaron en la Iglesia (oriental) entre el 320 y el 720 lo da Juan Damasceno († 749) en la tercera parte (*De fide orthodoxa*) de su extensa obra *Fuentes del conocimiento,* en la que a lo largo de 37 de los 100 capítulos expone dichas doctrinas siguiendo sobre todo a Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor y Atanasio Sinaíta († después del 700): «La carne divina del *Logos* no subsiste en una hipóstasis propia, ni surgió otra hipóstasis distinta fuera de la hipóstasis del Dios del *Logos,* sino que más bien se hipostasió subsistiendo en la misma, sin que recibiera en sí misma una subsistencia (hipóstasis) propia» (III, 9). En la Iglesia oriental la obra del Damasceno sigue siendo de capital importancia y por encargo del papa Eugenio III fue traducida al latín para utilidad de la Iglesia romana por Juan Burgundio de Pisa (1153-1154).

11. Los antiguos problemas cristológicos adquirieron una nueva forma desde que la Iglesia occidental se desarrolló y robusteció políticamente mediante su vinculación con el nuevo imperio franco, mientras que la Iglesia oriental, bajo el antiguo im-

perio bizantino, decaía políticamente cada vez más frente al poderío islámico. En la Iglesia oriental las enseñanzas de Juan Damasceno siguen siendo determinantes para su teología académica hasta los tiempos más recientes. En la teología vivida también adquieren allí una relevancia cada vez mayor a partir del siglo VIII las doctrinas del Pseudo-Dionisio y de su comentarista Máximo el Confesor († 654), como lo demuestran sobre todo las obras de Nicolás Cabasilas († hacia el 1365), que partiendo de los sacramentos y de la liturgia en general desarrollan la cristología como una «cristología vivida».

En la Iglesia occidental, por el contrario, desde esa época se separan cada vez más los distintos sectores objetivos de la teología (con las modalidades de teología bíblica, teología sistemática, y teología práctica, comprendiendo esta última el derecho canónico y la liturgia). La teología sistemática se cultivó desde el siglo IX en la orden benedictina partiendo de san Agustín; desde el siglo XI esta teología se bifurcó en dos corrientes contrapuestas: una *teología mística* basada en las huellas del Pseudo-Dionisio y en la vivencia de las cruzadas, y una segunda *corriente filosófico-dialéctica* surgida de la aceptación de las obras de Boecio y, a partir del siglo XIII, por obra de las nuevas órdenes mendicantes –especialmente franciscanos y dominicos–, y con la recepción de toda la obra de Aristóteles (sobre todo a través de los árabes españoles). Estudiaremos brevemente estas dos fuentes de la cristología occidental, antes de continuar al hilo de la historia, que nos mostrará el enorme desarrollo que aquí se abre y que demuestra lo absurdo de un pretendido final de la cristología en el siglo VIII y de la ignorancia de la gran cristología medieval y de la que siguió al concilio de Trento.

El Pseudo-Dionisio (cf. DSAM III, 286-449; ARC III, 1075-1121, espec. 1103ss: R. Roques), autor desconocido de finales del siglo V y comienzos del VI, intenta acomodar el cristianismo al mundo de formación principalmente platónica de fines de la antigüedad. Para ello lo presenta sistemáticamente como una visión del mundo (*Weltanschauung*) en el espíritu del pensamiento hermético-neoplatónico (con fuertes antinomias entre el pensamiento griego, cósmico y racional, y el pensamiento cristiano,

histórico y profético: cf. *De div. nom.* II, 10). Metodológicamente son de capital importancia el esquema de partida y retorno así como las divisiones ternarias (camino hacia la perfección: purificación-iluminación-unión). «Jesús, el espíritu más divino, destaca sobre toda la realidad esencial, y es el principio y consumación de toda jerarquía y esencia de toda santificación y acción divina» (*EH* I, 1, en PG 3,372A), «la forma que informa a todo lo que en el hombre necesita de forma», «la medida» del mundo (*De div. nom.* II, 10, en ibíd. 648CD) y «sin padecer merma alguna descendió a nuestra naturaleza humana», «verdadero hombre en todo su ser» (*Ep.* IV, 1072A), «obediente en todo a las instrucciones de su Padre, Dios, transmitidas por los ángeles» (AH IV, 4, 181C). También en su cristología lo decisivo sigue siendo «el misterio oculto, que no puede expresarse ni con la palabra ni con un conocimiento espiritual» (*Ep.* III, 1070).

Sus opiniones, a menudo oscuras, encontraron una profundización cristiana en los comentarios de Máximo el Confesor, que por lo demás tuvieron menos importancia para la edad media. El espíritu del filósofo Proclo († 485), la fuente del Pseudo-Dionisio, influyó notablemente sobre todo con su *Liber de causis* –un compendio de su *Stoikheiosis Theologike*– en la alta edad media (a partir principalmente de Tomás de Aquino). Las obras del Pseudo-Dionisio que más influencia siguieron ejerciendo fueron *De divinis nominibus* y el pequeño escrito *De mystica theologia,* que condicionaron las numerosas «teologías místicas» de la época subsiguiente, sobre todo después que Roberto Grosseteste presentase en 1240-1243 la vieja traducción de Juan Scoto Eriúgena († 870), notablemente mejorada, de las obras de Dionisio comentándolas en parte, y más aún tras los magníficos comentarios de Tomás Galo (de Vercelli, † 1246) a todos los escritos del Areopagita (cf. *Ps.-Dyonisius,* en DSMA III, 318-449).

11*a*. Boecio († 524), el culto funcionario de Teodorico, tuvo singular relevancia para la escolástica posterior al traducir al latín la *Eisagoge* de Porfirio y *Peri Hermeneias* de Aristóteles y escribir sus comentarios a esas obras, a las que habría que agregar, entre otras que figuran bajo su nombre, los *Analytica* y los *Topica.* Esas

obras determinaron el nuevo método y la consiguiente sistematización de la teología de la Iglesia occidental y de la escolástica primitiva, al tiempo que proporcionaban los conceptos filosóficos fundamentales, ahora más importantes que las palabras de la Escritura. Boecio compuso asimismo un tratado sobre la Trinidad y el *Liber de persona et duabus naturis in Christo,* así como la *Consolatio philosophiae,* obra famosa que escribió en la cárcel antes de ser ejecutado. Todas estas obras fueron ya de capital importancia para la teología carolingia.

Eriúgena († 877) escribió a su vez las primeras glosas a las obras teológicas de Boecio. Su primer compendio de la visión cristiana del mundo en esa época, su *De divisione naturae,* fue rechazado en París en 1210 y condenado por el papa Honorio III en 1225, por las resonancias idealistas y gnósticas (el Espíritu Santo como espíritu universal) de muchas de sus afirmaciones. También dedicó Eriúgena un amplio comentario a Marciano Capella (anterior al 439; ¡artes liberales!), que junto con Casiodoro (*Institutiones,* posteriores al 550) e Isidoro de Sevilla († 636: *Etymologiae*) transmitió a la edad media las ciencias antiguas. Del estudio de dichas obras surgió el método de la *quaestio* (= a una cuestión claramente planteada se le suman los argumentos en pro y en contra, a los que responde la *conclusio*) y de la *disputatio* (esclarecimiento de las distintas opiniones doctrinales sobre una determinada cuestión), y ambas terminan incorporándose a las *colecciones de sentencias* (colecciones de autoridades de la tradición), que conducen a la formación de las grandes *summae* (desde fines del siglo XII).

Del encuentro entre la teología tradicional (de los padres griegos y de Agustín sobre todo), condicionada por la Biblia, y la nueva lógica y teoría del conocimiento surge a comienzos del siglo XI la primera disputa entre *dialécticos* (Berengario de Tours, † 1088) y los *antidialécticos* (Pedro Damiano, † 1072), que se configura en el siglo XII con la controversia entre *realistas* (en la cuestión de los universales: Guillermo de Champeaux, † 1121; Anselmo de Canterbury, † 1109) y los *dialécticos* (Roscelino, † después del 1122; Pedro Abelardo, † 1142; Gilberto de Porreta, † 1154); controversia que fue de capital importancia para el

desarrollo de la teología medieval (*realismo* y *nominalismo:* Guillermo de Ockham, † 1349).

Para el común sistema de la teología (Dios – creación – Cristo – sacramentos – escatología) fueron determinantes *De fide ad Petrum* (de Fulgencio de Ruspe, † 533) entre las obras de san Agustín, así como el *Liber ecclesiasticorum dogmatum* de Gennadio de Marsella († antes del 505); y ello porque Pedro Lombardo († 1160) introdujo dicha división en su *Liber Sententiarum* y porque el comentario de ese *Libro de las Sentencias,* que por primera vez llevó a cabo el «monarca de los teólogos», Alejandro de Hales († 1245), fue obligatorio para todos los nuevos teólogos según los estatutos de la Universidad de París aprobados en 1223-1227. De hecho, hasta el siglo XVII tales *comentarios a las Sentencias* fueron los verdaderos manuales de teología, al lado de los cuales sólo siguieron teniendo alguna importancia las monografías (*quaestiones disputatae* o *quodlibetales*). Para la fundamentación del realismo teológico fue de singular transcendencia la recepción de todo Aristóteles (metafísica y obras de ciencias naturales), así como del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, y con él las obras de los padres griegos, cosa que hizo sobre todo Grosseteste, a mediados del siglo XIII. Desde esa época la fundamentación bíblica se fue dejando cada vez más a la exégesis (*scriptura*) así como a los escritos ascéticos y místicos, hasta que ya en la contrarreforma, y como respuesta a la unilateral teología bíblica de los reformadores, también volvió a alcanzar gran relevancia en la teología eclesial la palabra de la Biblia.

Y tras esta visión panorámica volvemos a nuestra historia de la cristología.

12. La fe cristiana, que sobrevivió y acabó superando a todo el poderoso mundo antiguo, tuvo también que imponerse entre los pueblos germánicos primero en su forma humana mediante una fe entusiasta, antes de que pudiera desarrollarse entre los mismos una cristología teológica desde finales del siglo XI. Nacen así al comienzo las poesías desmañadas, pero de fe profunda, del poeta campesino anglosajón Caedmon (657-680) sobre la historia de la creación y sobre el acontecimiento cristiano, así como la

obra del poeta sajón del *Heliand* (Salvador), que hacia el año 850 (y quizás en Werden/Ruhr) cantó en seis mil versos la vida y ministerio de Jesús según la armonía de los Evangelios y en el espíritu de la poesía heroica sajona. El libro *Der Krist,* del monje franco Otfrido de Weissenburgo, constituye una armonía evangélica redactada en verso, y con explicaciones intercaladas, ayudándose de los comentarios de Alcuino y de su maestro Rábano Mauro; la obra es de hacia el año 825. Para entonces ya Beda el Venerable († 735) había escrito sus comentarios y opúsculos a la Escritura utilizando la gran tradición de san Agustín y de san Gregorio I, así como los escritos antiguos y la teología patrística. No le interesan las cuestiones cristológicas sino más bien los problemas soteriológicos, y junto a los datos de crónica e historia universales, son el pecado y la redención, satán, la cruz y el hombre (y el anticristo) los que ocupan el centro de su interés. Cristo aparece como el redentor que sufre heroicamente, siendo por ello príncipe y rey del pueblo.

En ese espíritu surgen también las primeras cuestiones y controversias cristológicas. Al principio prende la disputa del *adopcionismo* en la Iglesia hispana. A diferencia del primitivo adopcionismo cristiano, que había surgido de la vieja idea de la acogida de los hombres ilustres entre los dioses, el primado español Elipando de Toledo († después del 800: PL 96,859-882) y el obispo Félix de Urgel († 818: PL 96,882-888) enseñaban, exagerando la doctrina de las dos naturalezas, que Cristo por su naturaleza divina era hijo de Dios esencialmente igual a él, pero que como hombre nacido de mujer (Gál 4,4) sólo era hijo de Dios por adopción, y por esa gracia de la adopción divina era el primogénito de todos los hijos adoptivos de Dios. Aquí la «filiación» era predicado de la naturaleza, no definición esencial de la persona. Tales doctrinas fueron combatidas, obedeciendo a un encargo especial de Carlomagno, por Alcuino († 804), Paulino de Aquilea († 802) y otros, siendo asimismo condenadas en los sínodos de Ratisbona (792), Francfort (794), San Pedro de Roma (el papa León III, en 798) y Aquisgrán (799). Estas cuestiones cristológicas se encuentran también al fondo de la primera controversia eucarística contra el benedictino Pascasio Radberto († 859), que pre-

tendía identificar ontológicamente al Cristo eucarístico y al histórico, al igual que en la segunda disputa eucarística, doscientos años después, contra el obispo Berengario de Tours († 1088), que a esa concepción grosera de la eucaristía de Radberto oponía su concepción espiritual y simbolista del sacramento.

La obra más importante para la cristología en la entrada a la edad media es la de Anselmo de Canterbury († 1109), *Cur Deus homo* (2 libros), así como su tratado *De la redención del hombre;* en estas obras, con un lenguaje claro (racional) y mediante la exégesis bíblica, se enfrenta a las concepciones antiguas y germánicas estableciendo que la redención sólo consiste en la liberación de la esclavitud de satán, que la redención es obra exclusiva del libre amor de Dios (I, 7-9) y que precisamente el Dios-hombre y su acción en el mundo (II, 7-10) fueron el instrumento más adecuado y perfecto para la redención del hombre de todos sus pecados.

Entre los precursores de la nueva teología dialéctica, influida por Boecio, prendió de nuevo la disputa adopcionista a comienzos del siglo XII. Pedro Abelardo († 1142) y Gilberto Porreta de Poitiers († 1154) propendían a la opinión de que el hombre en Cristo había sido asumido en la unidad de la persona divina no por naturaleza sino por gracia; para ello podían reclamarse a la autoridad de Agustín (*In Io. tr.* 74, n. 3; en cambio, cf. *Contra Secundinum manich.,* cap. 5), que ciertamente entendía ahí la gracia no como una realidad creada en el hombre, sino como el acto historicosalvífico de Dios. Las distinciones conceptuales más profundas de la teología dialéctica forzaban a sus defensores a establecer, junto a la unión hipostática ontológica de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, una vinculación accidental específica de la naturaleza humana con la divina; lo cual debía de sonar a nestoriano en los oídos de los representantes de la teología positiva. Como representante principal, y por lo mismo, enemigo de los llamados teólogos dialécticos aparece Gerhoh de Reichersberg († 1169; cf. Bach II, 390ss) que, sobre todo tras la condena de Abelardo en el sínodo de Sens del año 1140, combatió enérgicamente esa doctrina del *homo-assumptus* (hombre asumido). Ya antes Hugo de San Víctor († 1141, *De sacram.* II, p. 1,

c. 1-13, espec. q. = PL 176,371-416) había tomado posición contra la cristología dialéctica, y Gualterio de San Víctor († 1180), que en su escrito panfletario *Contra quattuor labyrinthos Franciae* (PL 199,1129-1179) acabó combatiendo la aplicación del método dialéctico a las cuestiones teológicas en Abelardo, Gilberto, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers. A Abelardo le reprochaba el nihilismo cristológico (la naturaleza humana no es un *quid,* una realidad, en Cristo), que Abelardo no enseñó (Bach II, 350ss, 384ss). El mismo tema fue objeto del tratado *Apologeticus contra Folmarum,* de Arno de Reichersberg († 1175), contra Folmar de Triefenstein († 1181), cuya dialéctica era nominalista y cuya cristología era realmente adopcionista de modo que al hombre Jesús sólo le otorgaba el *cultus duliae* (no el *cultus latriae,* reservado a Dios; cf. Bach II, 433s, 470s). Ya en 1163 Gerhoh de Reichersberg había escrito su *Liber de gloria Filii hominis* (PL) 194,1074s) sobre el mismo tema contra el obispo Eberhard de Bamberg. Mas no puede olvidarse la aportación positiva de la teología dialéctica, que se echa de ver en las obras de relevantes discípulos de la escuela del Porretano, como las *Theologicae regulae* de Alano de Lille († 1203) y *Ars catholicae fidei* de Nicolás de Amiens († después del 1203); cf. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik,* Friburgo 1964. Sin esa teología dialéctica no sería imaginable la gran cristología de la época siguiente.

13. El camino hacia la gran escolástica y su rico planteamiento cristológico lo señala Pedro Lombardo († 1160, como obispo de París), cuyos comentarios a los Salmos y a las cartas paulinas se citan en la edad media simplemente como *Glossa,* y cuyos cuatro *Libros de las Sentencias,* redactados después del 1150 siguiendo la *Summa sententiarum* de la escuela de los Victorinos, compendian la teología de su época incorporando también a Gilberto y Abelardo. El lib. III, dist. 1-22 versa sobre la cristología (Grottaferrata-Roma I, [3]1971; II, 1981). Como en el fondo se tratan aquí todos los temas que en el período siguiente van a determinar la cristología dogmática, buena será una breve exposición de las 22 *distinctiones.* Arrancan de la doctrina trinitaria con

la cuestión de por qué sólo el Hijo (la segunda persona) se hizo hombre (1) y por qué el Verbo recibió el alma humana mediante el cuerpo humano (2); luego se estudian la impecabilidad del hombre Jesús (3), su singular concepción por obra del Espíritu Santo (4) y las cuestiones planteadas ya en la teología dialéctica acerca de la relación entre las dos naturalezas y la única persona en Cristo (5). Aquí expone Pedro Lombardo las tres interpretaciones de la unión hipostática que se daban en su tiempo: la teoría de la asunción, de la subsistencia y del *habitus* (6); estudia la predestinación, el plan eterno para la encarnación de Cristo, que ya había actuado en la creación del mundo (7), y discute las principales doctrinas mariológicas sobre el nacimiento virginal y la maternidad divina (8), así como el problema de la adoración también del hombre Jesús en virtud de la unión hipostática (9). Finalmente trata las cuestiones lingüístico-lógicas más importantes de los teólogos dialécticos, como son las cuestiones del ser en Cristo y de la posible filiación adoptiva de Jesús como hombre (10), así como el problema de si ese hombre existía desde la eternidad o si era una criatura (11), si hubiera podido ser extraño a la descendencia de Adán, o mujer, o si habría podido pecar y no ser Dios (12). Tras la exposición del estado de gracia (personal como cabeza de la Iglesia y de su crecimiento) en Cristo (13) y las cuestiones relativas a su omnisciencia y una posible omnipotencia (14), se estudian las deficiencias en el hombre Jesús (15) y su pasión y muerte (16) y se reflexiona sobre los problemas de las dos voluntades en Cristo (17). Tienen luego su tratamiento teológico las cuestiones del carácter meritorio de las obras de Jesús (18), de su importancia para la redención del pecado, la muerte y el demonio, y se analiza la base de su mediación (19), así como las causas de su muerte sacrificial (Dios, los judíos, Judas) y su necesidad (20). Finalmente se expone la importancia de la unión hipostática para la comprensión del peculiar camino pasionario de Cristo (21), así como para las múltiples posibilidades de afirmar la existencia de las naturalezas humana y divina en el único Cristo (la comunicación de idiomas: 22).

El punto de partida para la recta comprensión de la cristología de Pedro Lombardo se encuentra ya en el libro I, dist. 15, c. 4-8,

sobre la doble misión o envío del Hijo (en carne visible, y de manera invisible a los corazones de los santos), así como el hecho de que no admite ningún concepto sustancialista de persona, lo cual le libra de los reproches de una supuesta aniquilación y de la aceptación de la teoría del *habitus*. También la dist. 48 del libro IV, sobre la figura del juez universal (hombre) tendría que entrar aquí.

En esta vasta cristología faltan, a causa de la teología dialéctica, únicamente las reflexiones teológicas sobre los misterios de la vida de Jesús (excluida la historia de la pasión), es decir, el bautismo, las tentaciones, la predicación, los hechos milagrosos y la transfiguración, misterios todos que ya según Agustín (*Enchiridion,* n. 14, c. 53) eran de gran importancia para la vida cristiana y que desde la era patrística habían sido tratados bajo los aspectos ascético y místico en las homilías litúrgicas de los domingos (y todavía hoy siguen siendo determinantes en la Iglesia oriental para las 12 fiestas menores del calendario eclesiástico). El problema fundamental de la cristología, la cuestión de la unión de las dos naturalezas en el único Cristo histórico no sólo se trata explícitamente sino que, además, aparece en casi todas las cuestiones secundarias (cf. A. Landgraf II, t. 1 y 2).

Desde fines del siglo XII surgen, junto a las amplias colecciones de sentencias de un Roberto de Melun (1152-1160: libro II, cristología: F. Anders, Paderborn 1927), de un maestro Gandulfo de Bolonia (1160-1170: libro III; cristología, § 1-117: representante de la teoría de la aniquilación [J. von Walter, Breslau 1924]), de un Pedro de Poitiers (Pictaviensis, antes del 1170: libro V, cristología [Ph.S. Moore, Washington 1936]), etc., los primeros grandes *comentarios a Lombardo* (cf. F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi,* 2 vols., Paderborn [Bibliopolam] 1947), así como las primeras *sumas teológicas* de un Guillermo de Auxerre († 1237, la suma posterior a 1215: libro III, c. 1-10, Francfort 1964, fol. 110-121), de un Alberto Magno († 1280, *Summa de Incarnatione* anterior a 1246: Op-O, XXVI, Münster), de un Alejandro de Hales († 1245; suma continuada por sus discípulos; cristología: IV, 8 tract., Quaracchi 1948, p. 1-310), de un Ulrico de Estrasburgo († 1277; cristología: libro V,

2 tract., con 23 cap. redactados después del 1262) y finalmente la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino († 1274; cristología: libro III, redactado en Nápoles 1272-1273, con 49 *quaestiones* y 325 artículos), la más coherente y lograda. El comentario del franciscano Buenaventura a las Sentencias († 1274; redactado en 1250-1252) contiene una cristología de 49 artículos y 157 *quaestiones*, mientras que el comentario del Aquinatense a la misma obra (redactado en 1254-1256) abarca 49 *quaestiones* y 136 *quaestiunculae*. La importancia de estos números se echa de ver, si pensamos, por ejemplo, que Guillermo de Ware († después del 1305: maestro y colega de Duns Escoto) sólo dedica a la cristología 36 *quaestiones* y el propio Duns Escoto († 1308) sólo 43, resultando difícil decir por qué más tarde sólo se tratan precisamente las cuestiones «esenciales». Sobre todo desaparecen cada vez más las cuestiones bíblicas e historicosalvíficas, mientras crecen las cuestiones filosófico-críticas. Sólo las sumas de Alejandro de Hales y de Tomás de Aquino siguen dedicando amplias consideraciones a los misterios de la vida de Jesús, que cada vez van quedando más reservadas a los escritores ascéticos y místicos.

14. El desarrollo de la cristología desde Pedro Lombardo († 1160) hasta Juan Duns Escoto († 1308) podemos resumirlo aquí con toda brevedad en los puntos doctrinales siguientes.

a) Debido a la *doble recepción* de *Aristóteles*, primero a través de la nueva versión latina de Guillermo de Moerbeke (a sugerencia de Tomás de Aquino) y después a través de las versiones latinas de los comentarios árabes de Averroes y de Avicena, se agudizó la gran tensión en el pensamiento metafísico entre el agustinismo de cuño neoplatónico –defendido después de los Victorinos sobre todo por la escuela franciscana de san Buenaventura– y el aristotelismo de interpretación cristiana, representado sobre todo por Tomás de Aquino y después de él por el aristotelismo más neoplatónico (y aviceniano) de un Enrique de Gante († 1293) y más tarde y en forma decisiva de Juan Duns Escoto († 1308). Todo ello constituyó un elemento singularmente estimulante en el desarrollo de las cuestiones fundamentales de la cristología. El misterio de la unión hipostática, para cuya inter-

pretación ya Pedro Lombardo había presentado en su tiempo, junto a la inaplicable teoría del *habitus*, las de la asunción y la subsistencia, encontró un nuevo planteamiento a través del problema más general del «ser» en Cristo. Para ello se adoptó un concepto ontológico más dinámico, lo que condujo a la afirmación de que en Cristo sólo hay «un único *esse subsistentiae*» (persona); pero más tarde eso provocó la división de las escuelas en el problema de si en Cristo hay sólo un *esse existentiae* (así Tomás de Aquino) o si son dos tales modos de ser (así Enrique de Gante y Duns Escoto). De nuevo se impuso la afirmación unitaria de dos *esse essentiae* (dos naturalezas) en Cristo.

La división de los espíritus se produjo asimismo por el mentado punto de partida filosófico en la cuestión relativa al número de *formas* en Cristo, afirmando Tomás –sobre la base de su interpretación de Aristóteles– una forma única, a saber, la del alma espiritual y personal como forma también del cuerpo, mientras que los franciscanos (Buenaventura y su escuela) hablaban de una específica *forma corporeitatis* (forma de la corporeidad), que a su vez tuvo importancia de cara a la cuestión del ser del cuerpo de Cristo en el sepulcro (si se mantuvo por naturaleza o por gracia milagrosa; cf. P. Bayerschmidt).

Hasta qué punto estas nuevas cuestiones de la cristología conmovieron la teología de la época lo demuestran las numerosas cuestiones acerca del *unum esse in Christo* y de las «dos relaciones filiales» en él, que en aquel tiempo eran tratadas ampliamente una o dos veces todos los años en *disputationes* al margen del curso o enseñanza regular (cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain, 2 vols., 1925-1935).

b) Junto a esa tensión filosófica, y en cierto modo sostenida por la misma, se abrió también una cierta división entre una *cristologia antropocéntrica* de influencia aristotélica y una *cristología teocéntrica* de clara orientación agustiniano-neoplatónica, aunque por lo general en esta época prevalecen las cuestiones acerca del hombre Jesús sobre el trasfondo de la unión hipostática. Si en el siglo XIII las discrepancias se entrecruzan a través de las distintas órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, benedictinos), no hay duda de que lo teólogos tomistas se

acercan más a la primera orientación mientras que los bonaventurianos propenden a la segunda, incluso cuando entre los franciscanos adquiere gran relieve la filosofía aristotélica por obra de Juan Duns Escoto, aunque fuese a través de la interpretación de Avicena. Aunque ambas corrientes no tuvieran ya mucho que ver con la distinción, que venía de la época patrística, entre nestorianos y monofisitas, también aquí resultaba insoluble la diferencia entre una cristología de la *división* y otra *unionista* (que seguirá dejándose sentir hasta nuestro tiempo).

c) Para la cristología de aquella época fue importante sobre todo la búsqueda de un nuevo concepto de *persona,* que no habría podido elaborarse sin los grandes esfuerzos que sobre el tema habían hecho los padres del siglo V. Junto a las afirmaciones clásicas sobre la persona, como las que recoge la *Summa* de Guillermo de Auxerre (III, tr. 1, c. 1, q. 8), en el sentido de que son parte esencial de la persona la *singularitas,* la *incommunicabilitas* y la *dignitas* (singularidad, incomunicabilidad y dignidad), aparece sobre todo en el Aquinatense una definición totalmente distinta de la persona, que es la definición de Boecio y su escuela (*De persona et duabus naturis c. 3:* PL 64,1343C): *naturae rationalis individua substantia* (persona es la sustancia indivisible de una naturaleza racional). Y bajo la influencia de la fórmula de Ricardo de San Víctor (*De Trin.* IV, c. 24: PL 196,946), más conforme con el pensamiento germánico, *persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum* (persona es una realidad que existe por sí sola según un modo específico de existencia racional), llega finalmente Duns Escoto en su formulación realista del pensamiento ontológico a esta declaración: *ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis alterius naturae* (a la personalidad pertenece la soledad última, es decir, la negación de cualquier dependencia real y posible respecto de otra naturaleza, *Ox.* 3, d. 1, q. 1, n. 17, XIV, 45*a*). Se trata, por consiguiente de una *independentia radicalis;* aunque en el hombre se le agrega la modalidad o condición de criatura.

De esta concepción de la persona surge una nueva cristología, en que el ser personal de Cristo se entiende radicalmente desde el

ser personal del *Logos*, y no ya desde la naturaleza divina del mismo *Logos* como ocurre en Tomás de Aquino. Con ello se comprende también por qué Escoto, a la pregunta de cuál fue el motivo de la encarnación de Dios ya no responde como las grandes teologías precedentes de Anselmo, Tomás de Aquino y Guillermo de Auvernia († 1249, *De causis cur Deus homo*, en *Opera omnia*, París 1674, I, 555-570), que siguiendo el hilo de la mayor parte de los textos escriturísticos señalaban que fue el pecado del hombre la ocasión y motivo de ese acontecimiento salvífico de la encarnación en la historia del mundo, sino que habría que explicarlo más bien por «una predestinación absoluta en Dios», porque únicamente «el amor de Dios», que en definitiva tiene por meta su propio amor y ser amado, podía ser la explicación adecuada y última de ese acontecimiento salvífico de la encarnación. Así, pues, Cristo se habría hecho hombre incluso sin el pecado de los ángeles y de los hombres, simplemente para llevar a la creación, y sobre todo al hombre, hasta su perfección suprema, cuyo modelo real está en el Dios-hombre y que al hombre cristiano se le otorga por la gracia de Dios «en Cristo» como estado de gracia perfecta en la gloria de Dios (cf. Beraud de Saint Maurice, *Johannes Duns Skotus, Lehrer unserer Zeit*, Paderborn 1956). Sólo desde aquí se comprende por qué Duns Escoto fue el primero que pudo enseñar con suficiente base teológica la «concepción inmaculada de María». Con vistas al desarrollo subsiguiente permítasenos señalar aquí que Buenaventura considera la opinión de Escoto más racional (*magis consonare iudicio rationis*), teniendo por más piadosa (*plus consonat pietati fidei:* SC III, d. 1, q. 2, c) la de Tomás y la mayor parte de los teólogos.

15. Los motivos de por qué en Escoto y sus seguidores más cercanos (Roberto Cowton, entre otros) la cristología empieza por adoptar un nuevo desarrollo son múltiples. Tal vez el motivo principal estuviera en el avance de las facultades de artes y de su pensamiento formal, influido sobre todo por el *Organon* aristotélico, que encontró una acuñación peculiar en el desarrollo de la nueva «lógica de la suposición» o supuesto por obra de Guillermo de Ockham († 1347; cf. su *Summa logicae* I, c. 63-77; véase Ph.

Böhner, *Medieval logic. An outline of its developement from 1250 to ca. 1400,* Chicago 1950). También habría que tener en cuenta los grandes acontecimientos eclesiástico-políticos (el destierro de los papas en Aviñón, 1305-1376) así como los nuevos logros económicos (el dinero), sociales y culturales (las ciudades y la burguesía, la decadencia de los monasterios y de la caballería), si se quiere hacer justicia a los movimientos espirituales de la época. La manera de pensar de Guillermo de Ockham, el *magnus inceptor* (con él empieza de hecho la edad moderna) podría caracterizarse con estas notas: *a*) el punto de arranque de su pensamiento es la «cosa singular», con lo que resultan problemáticas las cuestiones acerca de lo universal y la realidad metafísica en el sentido de Aristóteles o de Tomás de Aquino. *b*) De ahí que, de un modo completamente nuevo, establezca la separación entre fe y ciencia, entre creer y conocer: Dios, la Trinidad, la creación, Cristo, etc., sólo pueden captarse por la fe. Se trata más de un saber «que establece» y fija, y no de un saber intelectivo. Para ese pensamiento la materia no es sino *quantitas,* lo que trastorna por completo la doctrina eucarística tomista. *c*) Y precisamente a las realidades que sólo pueden captarse por medio de la fe es a las que aplica sin cortapisas su lógica de la suposición, que en el puesto de la realidad dada de antemano establece la realidad formal, puesta por la suposición. *d*) Pero tal vez lo más importante en el nuevo planteamiento de la teología ockhamista es que no ve a Dios como «el amor» –según lo hace Duns Escoto– sino más bien como la omnipotencia absoluta (libre; = *de potentia absoluta*) y todo lo creado lo atribuye en exclusiva a la libre disposición de Dios (*de potentia ordinata*), que sólo se puede aprehender por la fe pero no por el propio pensamiento. «Absoluto» significa muchas veces no sólo lo «independiente de la experiencia», sino también lo «inmutable» frente a la cambiante realidad experimental.

¿Cuáles son las consecuencias para la cristología (*Sent. com.* III, q. 1)? Aunque aduce al respecto distinciones que ya se encuentran en Duns Escoto, en Ockham tienen un significado diferente. También él explica la *personalitas* exclusivamente por la independencia (*ultra naturam addit solam negationem dependen-*

tiae: fuera de la naturaleza sólo añade la negación de dependencia); pero con su mentalidad mucho más formalista llega a la afirmación de que la unión hipostática no es sino un *respectus realis,* y ya en su *Summa logicae* había entendido la *relatio* como una realidad esencial y realmente distinta de los *relata* (*fundamentum et terminus*) en abierta oposición a la concepción aristotélica (I, c. 49-54, espec. 54). Por ello no habla propiamente de una «unión» de las dos naturalezas; la naturaleza humana se encuentra en la persona del *Logos* sólo como un accidente asumido en su *suppositum* (*sustentificatur a Verbo modo quo accidens sustentificatur a suo subiecto:* es sustentada por el Verbo al modo como el accidente es sustentado por su sujeto). El ser ya no juega papel alguno para la inteligencia de la unión personal del *Logos* con los tres fundamentos –en sí distintos– que se dan en el hombre: la *materia prima,* la *forma sensitiva* y la *forma intellectiva.* La unión hipostática aparece así como una mera afirmación de la fe sin posibilidad alguna de una comprensión racional. Y así puede enseñar Guillermo que el *Logos* habría podido asumir no sólo a un hombre sino a cualquier realidad criatural (cf. H. Obermann, *Spätscholastik und Reformation* I, Tubinga 1965, 238-244).

Más extremosas aún fueron las conclusiones que sacaron Juan de Baconthorp (1246) y Juan de Mirecourt, que comentó las *Sentencias* en 1245 (cf. K. Werner, *Die nachskotistische Scholastik,* Viena 1883, 330-380). El canciller de Oxford Juan Lutterell († 1335) puede haber visto en su *Libellum contra doctrinam Guilelmi Occam* (redactado hacia 1323) con ojo certero que el motivo principal de las innovaciones ockhamistas estaba en su concepto vacío de la relación (cf. F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell,* Leipzig 1959, espec. 1 y 50). Pero en las épocas subsiguientes van a convivir y a entrecruzarse las opiniones de un Tomás, un Escoto y un Ockham, y hasta puede decirse que el «sentido eclesial» va a ser más decisivo que cualquier escuela o método filosófico para la configuración válida de la cristología. Ni siquiera la fuerte división de las corrientes filosóficas, sobre todo entre 1300 y 1350 (*antiqui contra modernos*) introdujo cambios esenciales en la cristología. Esto se advier-

te con especial claridad en las nuevas universidades que se fundan a finales de siglo XIV y comienzos del XV (Heidelberg 1386, Colonia 1388, Erfurt 1392, Würzburgo 1402, Leipzig 1409). La pareja de amigos, desde sus tiempos de estudiantes en París, Heinrich Totting de Oyta y Heinrich de Langenstein, que en 1484 llegaron a la recién fundada Universidad de Viena, donde murieron en 1497, fueron por su mentalidad *moderni* y estuvieron influidos por la nueva lógica ockhamista, pero tampoco quedaron al margen de los logros de la teología escotista y agustiniana (Gregorio de Rímini [† 1358] y Egidio Romano [† 1316]), y así su cristología vuelve a ser totalmente realista, hasta el punto de que Heinrich de Langenstein recoge incluso el concepto tomista de persona, y así escribe: la unión hipostática significa (*est*) el complemento (*suppletio*) de la propia subsistencia del ser creado por otra subsistencia; con ello admite las primeras denominaciones (Hijo de Dios) por las que empieza a dejar de ser persona o *suppositum* (Viena CVP 4319, fol. 205^{r}). Lo mismo cabe decir de Gabriel Biel († 1495), que como miembro de la orden de los Hermanos de la vida común ocupó en 1484 la cátedra para los *moderni* de la Universidad de Tubinga fundada en 1477 (aun manteniendo el concepto ockhamista de persona).

Lo decisivo para estos grandes teólogos alemanes del siglo XV es que, a diferencia de Guillermo de Ockham, vuelven a estrechar las relaciones entre fe y conocimiento, y por encima de su enorme interés por la nueva filosofía, guardan en su corazón una fe piadosa, que sostiene el realismo en la cristología (cf. Ph. Kaiser, *Die gottmenschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie der Scholastik,* Munich 1968; cf. § 18). Es precisamente al tratar el problema fundamental de la cristología, la posibilidad de la comunicación de idiomas (cf. Nicolás de Oresme, † 1382) en el Dios-hombre Jesucristo, donde la escolástica tardía pone de manifiesto los valores y limitaciones de la filosofía ockhamista (cf. E. Borchert, J. Lang, H. Obermann).

La explicación de ese giro hay que buscarla en buena medida en el cultivo de una auténtica «teología piadosa» desde comienzos del siglo XIV frente a la teología escolástica de los ockhamistas, por obra principalmente de los grandes místicos y predicado-

res populares de las nuevas órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos. Aquí tendríamos que referirnos al dominico Maestro Eckhart († 1327) con su cristología cósmica de cuño neoplatónico, a la cristología más ascética de Juan Taulero († 1361), a la profunda mística pasionaria de un Enrique Suso († 1366), así como a la íntima mística nupcial del hermano de la vida común Juan de Ruysbroeck († 1381, que lograron una gran influencia entre el pueblo sencillo y en los monasterios femeninos de la época. En general cabe decir, tanto en la historia de la teología en conjunto como de la cristología en particular, que frente a las exageraciones racionales de la teología escolástica surgen en la Iglesia como reacciones de sana vida de fe los esfuerzos místicos de la teología vivida, y ello en el siglo XII como en el XIV y el XVII.

16. En *la mística cristológica* de la Iglesia pueden distinguirse al menos nueve aspectos diferentes. Ante todo *la mística pasionaria,* que desarrollaron los cistercienses en el siglo XII por obra de Bernardo de Claraval († 1153) y Aelredo de Rievaulx († 1167) y que se convirtió en una piedad popular gracias a Francisco de Asís († 1226) y Buenaventura († 1274); su máxima exigencia era seguir a Cristo pobre, desnudo y paciente (cf. A. Auer, *Die Leidenstheologie des Spätmittelalters,* St. Ottlien 1952; W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen,* Salzburgo 1977, 3 vols.); esta mística pasionaria la cultivaron las devociones populares del barroco (vía crucis, los siete dolores de María, las cinco llagas de Cristo...). *La mística del Corazón de Jesús* hace del amor de Jesús el tema peculiar de la piedad; cimentada en las enseñanzas de los padres (Orígenes, Gregorio de Nisa), cobró nuevo vigor con las cruzadas (la punta de la lanza en Kolmar, Gualterio de Vogelweide) y se cultivó sobre todo en los monasterios de monjas (Matilde de Magdeburgo [† 1295], Matilde de Hackeborn [† 1298], Gertrudis de Helfta [† 1302]); junto con la mística de los desposorios se amplía en María Margarita Alacoque († 1690) abarcando la idea de expiación, que será difundida por la Compañía de Jesús (A. Bea, *Cor Jesu,* 2 vols., Roma 1959; L. Scheffczyk, *Christusglaube und Christusverehrung,* Aschaffenburg 1982).

La mística de los desposorios nace de los comentarios al Cantar de los cantares en la era patrística (Orígenes, Gregorio de Nisa) y en la edad media (Bernardo de Claraval, etc., difundiéndose en los monasterios femeninos) haciendo del amor matrimonial del alma (y de la Iglesia) a Cristo el tema principal (Juan de Ruysbroeck [† 1381]: decoro del matrimonio espiritual) y encontrando una profundización psicológica en Juan de la Cruz († 1591, con *Llama de amor viva* y *Noche oscura del alma*) y también en Francisco de Sales († 1622, *Teótimo,* libros 7-9).

En la Iglesia oriental, y siguiendo las huellas del Pseudo-Areopagita (hacia el 510) en su obra *Jerarquía eclesiástica,* se desarrolló una *mística litúrgica de la eucaristía,* a la que contribuyó sobre todo Nicolás Cabasilas († después de 1263), mientras que en la Iglesia occidental adquirió carácter de devoción popular y de los monasterios de monjas, con motivo sobre todo de la festividad de *Corpus Christi* (1264).

Nuevos aspectos aportó el neoplatonismo y más tarde el humanismo con una cierta *mística cristológica de tipo cósmico* (cf. Ef 1,10), en la que se explicaba la plenitud ontológica de Cristo con la convergencia matemático-geométrica de *maximum* y *minimum, infinitum* y *finitum,* como lo hace Ramon Llull en su *Ars mystica,* de 1309, dist. 3 (ed. H. Riedlinger, *Op. Par.* 154s, Mallorca 1967, 338-384) y Nicolás de Cusa († 1464) en su *Docta ignorantia,* lib. III (cf. R. Haubst; véase LMA II, 1931) enlazando con Col 1,13-20 y 2,9.

A través de la influencia estoica en la teología monacal de la edad media se desarrolló una idea con hondura mística de la *militia Christi,* cuyas bases se encuentran ya en Pablo y en algunos padres (Prudencio, después del 405: *Psychomachia*). La idea halló especial eco en los monasterios benedictinos reformados de los siglos XV y XVI (en relación con el concilio de Basilea: Martín de Leibitz [† 1464]: *De militia christiana spirituali*), en Erasmo de Rotterdam con su *Enchiridion militis christiani* (1516) y con un tono más psicológico en Lorenzo Scupoli († 1610) y su *Combattimento spirituale* (Venecia 1589), así como en la teología jesuítica de los siglos XVI y XVII difundiéndose entre el pueblo (cf. DSAM X, 1979, 1210-1223: J. Auer).

Apoyándose en Act 4,10-12 (en el nombre de Jesucristo - la única salvación) se desarrolló en la edad media (Beda el Venerable [† 735], Francisco de Asís, Ricardo Rolle [† 1349]) una *mística del Nombre de Jesús,* que propagaron como devoción popular Bernardino de Siena († 1444) y Juan de Capistrano († 1456), que en ocasiones cayó en verdaderos abusos de tipo mágico y que llevó a sustituir el primitivo monograma cristiano (☧) por el monograma del nombre de Jesús (IHS), que acentuaba más la humanidad de Cristo en la piedad jesuítica de la contrarreforma (cf. la imagen de Cristo Jesús, salvador, rey y modelo, en los *Ejercicios* de san Ignacio).

Estrechamente relacionada con esto último está toda *la piedad cristológica de la historia de la salvación,* que halló su expresión popular en los «misterios» o representaciones teatrales de la edad media (representaciones de la pasión, representaciones pascuales, procesionales, etc.), en la *école française* (que arranca de P. de Bérulle [† 1629], y su obra *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*), en el Oratorio fundado por Ch. de Condren († 1641), mientras que la ursulina Marie Martin († 1672) le dio un desarrollo particular que puede seguirse a través de los siglos en una forma popular y sencilla (cf. en LThK 6, 1961, *Leben Jesu Forschung,* 859-864: F. Mussner).

En la piedad cristológica del luteranismo posterior influyeron dos obras que ya en su época siguieron caminos diferentes: el *Buch von geistlicher Armut,* que con el espíritu del Maestro Eckhart ve en la pobreza de Jesús la «igualdad con Dios», «separada de toda criatura y acción estruendosa» (sin ser), y la *Theologia Deutsch* de un desconocido «Francfortense» (Juan de Francfort; cf. «Phil. und Theol.» 48 [1973] 218-239; «Schol.» 38 [1958] 375-398), que separa al hombre interior del exterior (c. 3 y 7), incluso en Jesús, y cuya espiritualidad (pasando por los valdenses) llega a influir en la mística de la cruz y de la sangre del conde imperial N.L. von Zinzendorf († 1760).

A cuanto llevamos dicho sobre la cristología del siglo XV tendríamos que añadir las aportaciones de Juan Capréolo († 1444), que en sus *Libri IV defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino* (7 vols., Tours 1900-1908) defiende (de ahí su

título de *princeps thomistarum*) la doctrina del Aquinatense contra todos los críticos posteriores; tendríamos que recordar asimismo el gran movimiento de renovación religiosa iniciado por el predicador penitencial Gerit Groote († 1384), que difundió por toda Europa la *devotio moderna*, un movimiento laico de finales de la edad media empeñado en la santificación del individuo mediante la «imitación de Cristo» interna (cf. el libro homónimo de Tomás de Kempis [† 1471]; cf. R.R. Post, *De moderne devotie*, Amberes [2]1950).

17. A comienzos del siglo XVI la Iglesia intenta poner freno a la superficialidad y mundanización de finales de la edad media, tanto con la severidad (cf. el desarrollo de la Inquisición en España, 1478-1484) como mediante una serie de esfuerzos por lograr la renovación interna en la cabeza y los miembros del propio cuerpo (cf. el concilio Lateranense V, 1512-1517). Pero la hostilidad a la metafísica desencadenada por Ockham, así como el antropocentrismo del humanismo inicial, son más fuertes y se dejan sentir en el repentino estallido de la *reforma* que se adueña de Alemania por obra de Martín Lutero († 1546) y de Suiza por obra de Juan Calvino († 1564 en Ginebra) y de Huldrich Zuinglio († 1531 en Zurich) hasta convertirse en un movimiento que sacudió a toda Europa, en buena medida porque las grandes tensiones y conflictos políticos, sociales y económicos de la época deformaron este movimiento religioso en su origen. ¿Qué alcance tuvo esto para la cristología de la época?

Exteriormente parece experimentar un nuevo y gran énfasis (*solus Christus*), pero por dentro se vacía en gran medida de su profunda sustancia de fe. En sus «sermones populares», que atizan y sostienen el nuevo movimiento, Martín Lutero desarrolla una cristología antiescolástica (que rechaza la penetración metafísica), que él considera «bíblica» y que se caracteriza por tres elementos contrarios a la antigua cristología eclesial: *Dios* aparece exclusivamente como el «Dios personal de cada uno»; el misterio de fe del Dios vivo y trino y uno, como lo había elaborado la gran teología del siglo V y en el que la edad media había profundizado, queda excluido de la conciencia religiosa. Ese «Dios personal»

aparece actuando en este mundo en el *hombre Jesús* para la salvación de cada uno; pero no se estudian con fe reverencial ni la humanidad de Cristo ni su divinidad (la doctrina de las dos naturalezas de la patrística griega) ni tampoco el misterio de la unión hipostática. A Cristo se le ve única y exclusivamente desde su «función» de redentor y salvador, considerada de un modo muy profano; lo cual responde a la pregunta existencial de la religiosidad de Lutero de «cómo encuentro yo a un Dios clemente», ni más ni menos. Con su muerte en cruz Jesús ha asumido de manera vicaria nuestros pecados, padeciendo «por nosotros»; mas no como el Dios-hombre, sino como uno de nosotros. «Cristo posee su divinidad no meramente de hecho y conforme a su ser, sino también por el modo con que la emplea y actúa» (sermón del Domingo de ramos de 1531, en WA, 34, I). Ahí, como en muchas otras prédicas de Lutero sobre el himno cristológico de san Pablo en la carta a los Filipenses (2,5-12), queda patente que la «preexistencia de Cristo» del Jesús luterano ya no hunde sus raíces en la «preexistencia» del Cristo bíblico. Por eso en dicho himno no le interesa tampoco su existencia «en forma de Dios», sino sólo que no «la estimó como un robo», una expresión que Lutero emplea casi siempre para oponer su nueva concepción de la doctrina de la justificación a la que considera como vieja doctrina eclesiástica («papista»). Su cristología es una «cristología funcional» (cf. Mahlmann, 248: «su unidad personal no es otra cosa que el concepto del proceso por el que Dios ha actuado y actúa como el hombre Jesús de Nazaret para [nuestra] salvación», ibíd., 247). Lutero ya no expone ese texto en el espíritu de Jn 1,14 (el *Logos* se hizo carne) –como lo hizo la Iglesia antigua–, sino en el espíritu del «trueque feliz» por el que justamente renunció a su condición divina para así asumir nuestro pecado y nuestra muerte. Su humanidad es simplemente «el cebo» (cf. *Pred.* 9,12) del anzuelo (de la historia de la salvación) con el que Dios apresa a satán (Leviatán; cf. Beer, *Der fröhliche Wechsel,* 223-453). Así, también en Lutero los ministerios de Cristo tienen un significado distinto del que tenían en la cristología de las dos naturalezas según la Iglesia antigua. Por eso también «la justicia del cristiano, la que configura su ser, es una justicia ajena... Se ha abrazado a

Cristo, que es su reconciliación y su perdonador, y en virtud de esa fe es justo y probo, aunque en sí mismo sea un pecador» (sermón sobre el tercer artículo de la fe, de Pentecostés de 1528, en WA, 34, I). También la doctrina sobre la Iglesia y sobre los sacramentos se convierten en algo distinto, precisamente a partir de esa «nueva cristología» (cf. Calwer Luther-Ausgabe 5 [1966]: sermones sobre el mensaje cristológico; U. Gerber, 25-39).

De manera similar, en Juan Calvino († 1564) las cuestiones soteriológicas constituyen el fundamento de la cristología (*Inst. christ. rel.* II, c. 12-17), aunque en su estructura presentan un aspecto diferente del de Lutero. Calvino es un hombre sistemático y los conceptos de la doctrina trinitaria de la Iglesia antigua, como la doctrina de las dos naturalezas, le interesan más que a Lutero. Con todo, también el ser de Cristo, la doctrina de la unión hipostática, lo ve de modo parecido a Lutero –acentuando si cabe el sentido de una «cristología de separación»– exclusivamente desde la eternidad de Dios. Frente a Servet es verdad que destaca la realidad de la naturaleza humana (hijo de David) al igual que hace hincapié en la persona eterna del *Logos* como hijo de Dios (II, 14,8); pero esos dos títulos filiales los separa de manera inadecuada y excesiva hasta el punto de que ya no puede admitir que Cristo sea hijo de Dios incluso respecto de su naturaleza humana (ibíd., 19,6), al igual que admite que al final (cf. 1Cor 15,28) Cristo se «someterá» a su Padre cediendo su humanidad y su señorío sobre el mundo (ibíd., 19,3). «Esta valoración unilateral de la *natura divina* del Dios-hombre pone ciertamente en peligro la unidad de la persona de Cristo, como el descenso a la carne de Lutero encierra una tendencia al monofisismo eutiquiano» (Gerber, 3). En ambos casos se pasa sobre la realidad del Dios-hombre, Jesucristo, para remitirse siempre al Dios vivo o a la Palabra de Dios. «Al igual que entre Dios y el hombre se establece el vínculo de la fe, así entre la naturaleza divina de Cristo y la humana está el vínculo de la *unio hypostatica* como un acto libre del Hijo de Dios» (Gerber, 4), no como una realidad historicosalvífica intramundana. «Ciertamente que la gloria de Dios se ha revelado en la bajeza, pero no en la bajeza como tal, sino en la humillación, en el descenso voluntario de Dios, que no

puede comprenderse sin saber de su infinita excelsitud y majestad (*gloria Dei*), que es el núcleo del evangelio» (W. Kreck, *Calvinstudien*, 1959, 32-33). Por ello tampoco está Cristo realmente presente en los signos sacramentales; «el lazo de esa unión (al comulgar) es, pues, el Espíritu Santo, por el que nos unimos con él» (*Inst.* IV, 17,12; Lutero, por el contrario, y en razón del *est* –esto *es* mi cuerpo...– habla de una presencia real, aunque sin la doctrina medieval de la concomitancia: WA 11, 1149s).

La «cristología funcional» de los reformadores adopta una configuración especial en la doctrina de los «ministerios de Cristo», divulgada por Calvino en la última redacción de la *Institutio* (1559) en la serie de los «tres ministerios de Cristo»: *munus propheticum, munus regale, munus sacerdotale* (II, 15; de modo similar en el luterano *Catecismo de Heidelberg*, pregunta 31s). La ilustración hará hincapié sobre todo en el ministerio profético. Pero «Calvino intenta concretar esa su unidad abstracta de la persona del mediador en la unidad abstracta de las naturalezas mediante el concepto historicosalvífico de *munus*» (Gerber, 8). Calvino contempla estrechamente ligados por la historia de la salvación los ministerios de la antigua y los de la nueva alianza, y «en definitiva desde la idea de elección, que a su vez desarrolla como remate de la doctrina de la justificación como "de praedestinatione"» (ibíd.). Así, Cristo aparece desde la perspectiva del AT –donde ya está presente bajo la forma de la Ley (II, 9-11)– como mediador de creación (*effector providentiae*), y en el NT mediador de la salvación (*effector... praedestinationis*) por su acto redentor. «La universal actividad mediadora del *Logos* eterno en el cosmos (como persona de la Trinidad) se limita con la encarnación, en cuanto acto de humillación (persona cristológica), a mediador de salvación de los predestinados-llamados por el Espíritu» (Gerber, 8s). Lutero, por el contrario, o bien rechaza esa idea de predestinación como «especulación mental» o la conecta como *certitudo* (*De servo arbitrio*) con la idea de la «fe en la Palabra». Calvino ve el ministerio de Cristo de un modo más teocéntrico y jurídico que Lutero, acentuando en cambio el carácter mediador de la pneumatología. «Pero en ese proyecto (de Calvino) sigue siendo problemático si el mediador no acaba sien-

do una mera función, el ejecutor del eterno designio salvífico de Dios, y si con ello (no) ha de llevar simplemente "por su ministerio" al conocimiento de la situación de elegido o reprobado, decretada de antemano desde la eternidad» (Gerber, 9). Esta doctrina de los tres ministerios, entendida desde una concepción íntimamente distinta (mística) de la unión hipostática, halló también acogida en la cristología católica del siglo XIX, y de acuerdo con la concepción aquí dominante sobre las relaciones entre Cristo y la Iglesia, también se vieron bajo una nueva luz los «ministerios de la Iglesia» (cf. también F. Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie,* Neukirchen-Vluyn 1968, 187-203).

Las cristologías de Lutero y de Calvino, que hemos expuesto de manera sucinta, ciertamente que en esa su forma pura no se impusieron de inmediato y sin más. Hasta la década de los setenta del siglo XVI siguen dejándose sentir las viejas concepciones católicas, lo que condujo a la formación de una denominada «ortodoxia». Lo verdaderamente importante es que, lo que en las grandes escuelas medievales aparecía como una diversidad de opiniones en el marco de la misma fe eclesial, de ahora en adelante, y en virtud del nuevo espíritu de la reforma que ha dividido a la Iglesia, conduce a unas divergencias de fe que dan pie a las distintas confesiones. Eso se ve sobre todo al romperse en el siglo XVII la llamada «ortodoxia» y surgir del espíritu de la ilustración una nueva cristología más pietista (Spener, Francke, Zinzendorf) y otra más racionalista (Wehscheider, Kant, Lessing), que ya en el siglo XIX tendrá su prolongación en la cristología vivencial de un Schleiermacher y en la especulación idealista de un Hegel y de un Marheinecke, hasta que a finales de ese mismo siglo la cristología racionalista acabe diluyéndose en una mera antropología ejemplar (D.F. Strauss, B. Bauer, L. Feuerbach). Como movimiento contrario surgen por la misma época de fines del XIX la cristología de la *kenosis* de Thomasius, la cristología paradójica de un Kierkegaard (cf. E. Günther, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrh.,* Tubinga 1911). Más amplio es aún el abanico, no sólo en el plano teológico sino de la misma fe, que presenta la cristología evangélica con pensa-

dores como A. Ritschl, M. Kähler, R. Bultmann, W. Herrmann, K. Barth, E. Brunner, H. Thielicke, P. Tillich, J. Iwand, y muchos otros. Hay algo que no puede negarse, aun teniendo en cuenta el gran empeño ecuménico de nuestro tiempo: las diferencias entre la cristología católica de la Iglesia antigua y la cristología de las Iglesias surgidas de la reforma siguen siendo grandes, como se echa de ver sobre todo cuando se analizan las consecuencias teológicas de la cristología de cara a la comprensión de la Iglesia así como de los ministerios y sacramentos, y sobre todo cuando se estudian todas las formas de la antigua mística cristológica. No serán las normativas lingüísticas sino únicamente la renovada profundización de la cristología eclesial, surgida de la Escritura y de la tradición, la que podrá acercarnos a la meta ecuménica de la «unidad en la fe» (cf. U. Gerber; H. Döring, *Abwesenheit Gottes, Fragen und Antworten heutiger Theologie,* Paderborn 1977; A. Grillmeier, *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie,* en *Mit ihm und in ihm,* Friburgo 1975, 489-527).

18. Frente a las innovaciones de la reforma protestante se afianzó en la Iglesia antigua el espíritu de verdadera reforma católica, que ahora ya no tenía por objeto únicamente la vida interna de la Iglesia, sino también su vida de fe y el afianzamiento de la misma. Al margen de las guerras, alentadas y envenenadas por la división de la fe, ese espíritu encontró una expresión eficaz, justo como «contrarreforma», en el concilio de Trento (1545-1563). En él no se trató de la cristología ni de la doctrina trinitaria, sino más bien de imponer el punto de vista católico –primero frente a Lutero y otros pequeños reformadores, y sólo desde 1562 de manera especial contra Calvino– en aquellas cuestiones (Escritura y tradición, sacramentos, justificación) que sin duda influyeron de manera muy decisiva en los presupuestos de la cristología, aunque todavía no se tuviese plena conciencia de ello. Para la cristología y la teología en general fue de capital importancia el que desde el segundo período del concilio, junto a la Sagrada Escritura y en nombre de la tradición, se impusiera la *Suma* de santo Tomás como orientación teológica. El motivo de tal decisión fue que, ya para 1485, Fr. Clemente de Ferra Salsa había

publicado en la imprenta de Colonia sus *Conclusiones formales* a las partes más importantes de la *Suma* del Aquinatense (I, I-II, III), y que desde comienzos del siglo XVI empezasen a escribirse comentarios no ya al libro de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo sino a la *Summa theologiae*, como base de las lecciones teológicas (en 1509 lo hizo el dominico Peter Crockart de Bruselas [† 1514]; el primer comentario completo y de gran profundidad teológica fue el del también dominico, cardenal Tomás de Vio Cayetano [† 1534]). Pero lo que contó sobre todo fue que la Compañía de Jesús, fundada en 1540, se orientó hacia Tomás de Aquino, como la orden de los capuchinos, establecida en 1528, escogió a san Buenaventura como el teólogo de la orden. Además, en 1567 Pío V nombró «doctor de la Iglesia» al Aquinatense y en 1587 lo hizo Sixto V con san Buenaventura.

En el siglo XV se hicieron dos grandes comentarios a la cristología de santo Tomás, veinte en el siglo XVI, ciento nueve en el siglo XVII y dieciséis todavía en el siglo XVIII (cf. A. Michelitsch, *Kommentar zur S.Th. des hl. Thomas von Aquin*, Graz-Viena 1924, 169s). La imprenta, inventada a mediados del siglo XV, y el espíritu de la «teología de controversia» (Thomas Stapleton [† 1548], 24 libros sobre los principios formales del catolicismo y del protestantismo, y los escritos para la fe eclesial del cardenal Roberto Belarmino [† 1621]) contribuyeron asimismo a que en el ámbito católico surgiesen «cristologías» mucho más amplias y profundas de las aparecidas hasta entonces. Baste citar el comentario del jesuita Francisco Suárez († 1617; nueva edición en París 1877, vols. XVII-XIX: 117 dist., con 443 sec.) así como el comentario más tomista de los carmelitas de Salamanca (*Cursus Salmanticensis*, 15 tomos; la cristología en t. IX, Lyón 1687; X, Colonia 1691; nueva edic., tomos XIII-XVI, París 1878-1881).

La ilustración, que se abría paso en el siglo XVII, dio un impulso vigoroso a la ciencia histórica (Jean Mabillon OSB [† 1707], y los maurinos), lo que hizo posibles nuevos estudios sobre la historia de los dogmas cristológicos, como los del jesuita Dionisio Petavius († 1652; *Theol. dogmatica*, Amberes 1700: cristología en los t. V y VI con 16 libros) y del oratoriano Luis Thomasinus († 1695; *Dogmata theologica*, 3 vols., París 1680-

1689), en cuya cristología es decisivo el cristocentrismo del cardenal P. de Bérulle († 1629; *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*).

Todo esto contribuyó a que al menos la teología dogmática en general y la cristología en particular no sufrieran en principio fuertes sacudidas, ni siquiera en el siglo XVIII por obra de la omnipresente ilustración, que dentro de la teología convirtió los distintos proyectos en grandes y nuevas «disciplinas», y junto a las nuevas de orientación bíblica, histórica y jurídica, creó nuevas disciplinas prácticas (catequética, pastoral, liturgia). En buena parte fue a través de esas «diferencias» como la ilustración del siglo XIX pudo sacudir de vez en cuando incluso las disciplinas sistemáticas, empezando por la teología moral y siguiendo después por la teología dogmática, sobre todo de cara a la antigua comprensión eclesiástica –y esencialmente formulada con términos escolásticos– del «fundamento sobrenatural» de todo el misterio de la fe cristiana. Ello dio pie a grandes controversias dentro de la Iglesia y también a condenas eclesiásticas; tal ocurrió con G. Hermes († 1831) en Bonn por su criticismo, que tuvo serias consecuencias para la fundamentación de la fe católica, así como con A. Günther en Viena († 1863), cuyo concepto gnóstico-semirracionalista de persona indujo a concepciones heréticas dentro de la cristología; y lo mismo sucedió con H. Schell († 1906) en Würzburgo, que destacando en exceso la idea evolucionista, inviable para la imagen cristiana del mundo, llegó a concepciones erróneas sobre todo en el campo de la escatología (cf. K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie vom tridentinischen Konzil bis zur Gegenwart,* Munich-Leipzig 1889; E. Hocedez SI, *Histoire de la théol. au XIX siècle,* 3 vols., París 1947-1952; E. Mann, *Die Wiener theol. Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jh.,* Viena 1975; L. Gilen, *Kleutgen und der hermesianische Zweifel,* «Schol.» 63 [1958] 1-31).

El enfrentamiento del magisterio eclesiástico con las nuevas tentativas de la teología dogmática se compendia en la lucha contra el denominado *modernismo,* que tuvo su comienzo en el *Syllabus* de Pío IX en 1864 (DS 2901-2980, Dz 1701-1780) y que se renovó después del concilio Vaticano I mediante el decreto

del Santo Oficio *Lamentabili,* de 1907, que condenaba también 12 afirmaciones de los modernistas referentes a la cristología (DS 3427-3438, Dz 2027-2038) y mediante la encíclica *Pascendi* (1907) contra el agnosticismo en filosofía y el inmanentismo y simbolismo en teología (DS 3475-3500, Dz 2072-2101) y mediante *el juramento antimodernista* instituido en 1910 (DS 3537-3550, Dz 2145-2147). En principio se rechazaban no sólo errores manifiestos sino también muchas tentativas sensatas por dar respuesta a las cuestiones de la época y en el lenguaje de la época (cf. J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus,* Friburgo 1912; E. Weinzierl [dir.], *Der Modernismus: Beiträge zu seiner Erforschung,* Graz 1974; N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt,* Friburgo 1978).

Hasta qué punto de dificultad se llegó, no obstante los grandes trabajos preparatorios de la teología postridentina, a través de la ilustración en nuestra teología católica, y también en la cristología, lo demuestran los numerosos y «pequeños» manuales de teología dogmática en la Alemania del siglo XIX (H. Klee, J. Kuhn, F. Staudenmaier, F. Dieringer, J. Schwetz, F.F. Riedhoff, A. Berlage). Más ricos, sobre todo en material tradicional, fueron los manuales de finales de siglo, como los debidos a M. Scheeben (Friburgo 1878-1908: 4 vols.), G. Perrone (*Praelectiones theologicae,* 1836-1842: 9 vols., de la escuela romana), H. Schell (4 vols., Paderborn 1889-1893) y ya en el siglo XX, los de B. Bartmann (*Lehrbuch für Dogmatik,* 2 vols., Friburgo 1915); L. Lercher (*Inst. theol. dogm.,* 3 vols., Innsbruck 1924-1926); F. Diekamp (*Kathol. Dogmatik,* 3 vols., Münster 1912-1914: tomista); J. Pohle (*Lehrbuch der Dogmatik,* 3 vols., Paderborn 1902-1905: molinista); M. Schmaus (*Kathol. Dogmatik,* 8 vols., Münster 1937ss); *Sacrae theologiae summa,* de los jesuitas españoles (4 vols., Madrid 1952-1953); *Institutiones dogmaticae,* de los dominicos franceses (4 vols., París 1952-1953); *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación,* 7 vols. (ed. alem. a cargo de J. Feiner-M. Löhrer, Einsiedeln 1965-1976; ed. cast.: Cristiandad, Madrid 1975-1984).

19. Lo que en el siglo XIX sólo pudo recocerse en la clandestinidad apareció a la luz pública después de la primera guerra mundial y se hizo patente en el concilio Vaticano II (1962-1965) mediante la «apertura de la Iglesia al mundo como espacio de la predicación eclesiástica», y con el aliento del papa Juan XXIII (*aggiornamento*); le habían precedido la encíclica bíblica *Divino afflante Spiritu* (1943) y la *Mediator Dei* (1947) sobre la liturgia, ambas del papa Pío XII. Hoy la situación de la cristología, que anteriormente (§ 6: las cristologías típicas de nuestro tiempo) hemos presentado de forma sumaria en toda su multiplicidad, podría describirse así: el tiempo que siguió a la primera guerra mundial y, sobre todo, el tiempo del Vaticano II ha sido una época fecunda de apertura y profundización (cf. H. Vorgrimler-R. van der Gucht [dirs.], *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, Friburgo 1969-1970, 3 vols.). La época posterior al Vaticano II, una vez que en el aula conciliar se eliminó la unidad tensa de todas las escuelas y tentativas, y con el estímulo que representó el desarrollo político, económico y social de Europa y del mundo en general, podría caracterizarse con estos cuatro rasgos: *a*) Las relaciones de equilibrio entre las distintas disciplinas (bíblicas, históricas, sistemáticas, prácticas) dentro de la única teología se han alterado en perjuicio de las de carácter sistemático (dogmática y moral), lo que ha sido de gran importancia para la ciencia teológica y para la formación de los teólogos. *b*) En las disciplinas bíblicas, y a través de la *Verbum Dei* (constitución dogmática sobre la revelación) se ha desarrollado el método histórico-crítico, por la influencia en buena parte de la exégesis evangélica, de tal modo que obliga a buscar nuevas conexiones con la tradición, también en la exégesis como una disciplina de la «ciencia creyente» que es la teología, sin que pueda rebajarse la Sagrada Escritura a la categoría de mera obra literaria profana. Una comparación con las obras exegéticas y misionales de los grandes padres griegos y latinos pueden aclararlo suficientemente. *c*) Las disciplinas prácticas han alcanzado una relevancia totalmente nueva en virtud de la tendencia pastoral del concilio, así como por el nuevo papel del elemento laico en tales disciplinas, aunque corren el peligro de verse desplazadas de su cometido teológico fundamen-

tal (cf. la controversia sobre el catecismo francés) por las modernas ciencias humanas (sociología, psicología) o por los experimentos antropocéntricos (liturgia), pudiendo perder la línea unitaria salvaguardada por la tradición y el calado de una fuerza que sólo se da en la fe. *d*) Las disciplinas sistemáticas corren peligro sobre todo por la ausencia de una «filosofía cristiana» de validez universal, ni siquiera entre los círculos teológicos, y por el predominio del pensamiento materialista en el mundo práctico y del idealismo (hegeliano) en las ciencias humanas, que ha encontrado acceso a través del existencialismo heideggeriano a la misma teología católica y que hace peligrar el «realismo cristiano» no sólo en el lenguaje de nuestra teología (cf. J. Auer, *Das «Realismusproblem» in der katholischen Theologie heute,* en *Scheffczyk-Festschrift,* Munich 1985).

Pese a todas esas dificultades no se puede pasar por alto que nuestra época de apertura contiene grandes posibilidades de tipo positivo, cuya realización sólo podrá lograrse mediante un ahondamiento práctico-religioso de cada uno en la propia fe y mediante su anclaje en la gran tradición de la teología eclesiástica, para bien de la propia Iglesia como institución y para la salvación de todo el pueblo eclesial. La fe es entrega y decisión personales, y el conocimiento es logro primordial del espíritu. De ambos necesita la teología. Una mirada al futuro no puede pasar por alto que, junto a los aspectos luminosos y oscuros de la cristología en Europa y América, nos hallamos ante una nueva floración en África e Indonesia, ni que la sangre de los mártires en las persecuciones de nuestros días será semilla de cristianos (Lactancio, *De res. car.,* 14; cf. F. Contard, *Der schwarze und der weisse Christus,* Stuttgart-Salzburgo s.a. [1964]).

Pero volvamos ahora a la parte sistemática de la cristología.

Capítulo tercero

LOS FUNDAMENTOS DE NUESTRA FE EN CRISTO: JESUCRISTO, HIJO DE DIOS Y HERMANO NUESTRO. EL JESÚS HISTÓRICO, SIMULTÁNEAMENTE VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

En los dos capítulos precedentes hemos intentado abrirnos paso desde los diferentes puntos de partida, posibles y necesarios, hasta Jesucristo como tema central de nuestra fe cristiana, y mostrar así la posibilidad real de nuestra fe en Cristo. En este capítulo tercero bueno será exponer esa nuestra fe en Cristo en su realidad razonada y en su posible comprensión humana. Si hasta ahora se han analizado los supuestos antropológicos, bíblicos y creyentes de la tradición eclesiástica, tarea de este capítulo será, partiendo de las resoluciones de fe de nuestra Iglesia, fortalecer, ahondar y esclarecer, en la medida en que le es posible al hombre, nuestra fe y nuestra inteligencia de Cristo. Y así se abre el presente capítulo con la definición breve y fundamental que el concilio de Calcedonia formuló el 22 de octubre del 451, como primer compendio del dogma cristológico, con estas palabras: «Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos (los Padres del concilio) que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo (de Dios), nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial (*homoousion*) con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial (*homoousion*) con

nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (Heb 4,15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (*asynkhytos, atreptos, adiairetos, akhoristos* = *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*); en modo alguno borrada la diferencia de naturaleza por causa de la unión, sino conservando más bien cada natuıaleza en propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron (*exepaideusen-erudivit*), y el mismo Jesucrito, y nos lo ha transmitido (*paredoke-tradidit*) el símbolo de los padres. Así, pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada (*diatyposantōn-dispositis*) esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla ni enseñarla a los demás» (DS 301s, Dz 148).

La tarea, pues, de las reflexiones que siguen será la de aportar los argumentos y explicaciones necesarias en favor de la realidad y la peculiar inteligencia de la fe relativas a las dos naturalezas en Cristo, de las que ha hablado el concilio de Calcedonia: la naturaleza divina (I) y la naturaleza humana (II), argumentando desde la Escritura, la tradición y la fe vivida por la Iglesia a lo largo de los siglos.

Sección primera

La «naturaleza divina» en Cristo Jesús: Cristo, verdadero Dios

El alma de la cristología del NT son los himnos cristológicos, que siempre arrancan de la «filiación divina» de Cristo (cf. Rom

1,1-4 y 9,5; Col 2,8ss; Flp 2,5-7; 1Tim 3,16; Jn 1,1-14). Por eso también aquí hemos partido del razonamiento sobre la naturaleza divina en Cristo, sobre su ser divino, porque ello constituye el misterio más íntimo y el centro personal de Cristo, porque esa verdad como pura verdad de fe constituye el fundamento para la recta comprensión teológica de Cristo, y porque también desde aquí pueden enjuiciarse adecuadamente los modos de ser y actuar del hombre Jesús. De ahí que empecemos por preguntarnos lo que nos dicen la Escritura (y la tradición) sobre el ser divino de Cristo (§ 13), para intentar después una comprensión más profunda de ese misterio de fe a la luz de la revelación (§ 14).

§ 13. *Jesucristo, Hijo de Dios*

I. Contenido y explicación de nuestra fe en la divinidad de Jesucristo

Cf. los correspondientes capítulos en las teologías del NT de M. Meinertz, K.H. Schelkle, J. Bonsirven, P. Feine (R. Bultmann y W.G. Kümmel apenas resultan aprovechables en este capítulo para la teología católica); Suárez, *Opera omnia,* t. 13, disp. 2, sect. 2; Petavius, t. V (París 1700), *De inc. lib.* I, c. 2.

Vamos a intentar exponer el misterio de fe del «ser divino» de Jesucristo (I) desde las afirmacines escriturísticas del NT (1), para buscar después una visión de conjunto y sistemática (2) de cómo la Iglesia ha defendido y expuesto esa fe, fundamentada en la Escritura, frente a los diferentes errores (3). (La imagen de Cristo que tiene la Iglesia es un testimonio en favor de lo dicho [II].)

1. El ser divino de Cristo en las afirmaciones del NT. Procedemos aquí –en la medida de lo posible– al hilo del tiempo, para poder así exponer el desarrollo de esa verdad de fe. Más aún, la fe cristiana hubo de apoyarse en la fe israelita en el Dios del AT y a la vez hubo de desarrollar esa fe monoteísta. Ya en los § 4 y 5 hemos visto las referencias del AT al futuro misterio mesiánico (en Cristo), y en el § 10 hemos intentado aclarar de algún modo la formación y crecimiento de la comprensión de Cristo en el NT

teniendo en cuenta las exigencias de la exégesis actual. También el tratamiento de los nombres y títulos de Jesús (§ 11) nos ha señalado el camino hacia esa consideración en la que pretendemos estudiar las afirmaciones fundamentales del NT a favor de la fe eclesiástica en la verdadera y esencial filiación divina de Jesús.

a) Empezamos por las indicaciones que nos da *Juan Bautista,* el precursor de Jesús (Jn 1,23). Éste le llamó «el mayor entre los nacidos de mujer», aunque también dijo de él que «el menor en el reino de los cielos era mayor que Juan» (Mt 11,11); lo que sin duda quiere decir que Juan seguía estando en la fe del AT. Pues bien, Juan señala a Jesús como el «Mesías que ha de venir» (Mt 3,10ss) refiriéndose a su dignidad y poder superiores (Jn 1,27.33) asegurando que bautiza en el Espíritu Santo, a la vez que alude a su acción redentora como cordero de Dios (Jn 1,29) y a su preexistencia (Jn 1,30), para acabar diciendo que es «el hijo de Dios» (Jn 1,34) y poner de relieve que Dios mismo se le ha revelado mediante la manifestación de una paloma encima del bautizado (Jn 1,32ss). Tal es la exposición que hace el cuarto Evangelio.

b) En la fe del NT se encuentran ya los testimonios que se nos han transmitido con los denominados *evangelios de la infancia* de Jesús. En Lc 1,28-38 el ángel de la anunciación, Gabriel, llama a Jesús, el hijo de María, «hijo del altísimo» (v. 32) e «hijo de Dios» (v. 35) y le anuncia como el Mesías que había de llegar con estas palabras: «El Señor Dios le dará el trono de su padre David y reinará sobre la casa de Jacob y su reino no tendrá fin» (v. 32s). Se refiere a la concepción milagrosa diciendo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti (María) y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra» (v. 35). Isabel llama al hijo de su prima María «Señor» (1,43) y el *Magnificat* de María exalta a Jesús como el futuro «redentor» (1,46-55). Finalmente los ángeles certifican a los pastores que Jesús es el Mesías: «Cristo Señor» (Lc 2,11), al igual que hace Simeón en su himno de alabanza (Lc 2,29-32). Un fragmento transmite la palabra de Jesús, cuando tenía 12 años, a sus atribulados padres: «¿No sabíais que tenía que estar en la casa (o las cosas) de mi Padre?» (Lc 2,49). Mt agrega a la afirmación de la

concepción virginal y milagrosa los relatos sobre la adoración de los magos de Oriente al «rey de los judíos» y la milagrosa salvación del niño de los esbirros de Herodes mediante la huida a Egipto (Mt 2,1-23). Aunque estas afirmaciones de los relatos de la infancia de Mt y Lc –que, pese a las grandes diferencias literarias, coinciden por completo en las aseveraciones esenciales acerca de la salvación– hablen todavía el lenguaje de las promesas mesiánicas en el judaísmo tardío, no dejan de situar al «redentor» señalado por entero del lado de Dios, que según el AT es el único y verdadero redentor (DB 646-649: J. Michl).

c) ¿Y qué dicen *los Sinópticos* sobre el ser divino de Jesús? En ellos es el propio Jesús el que da testimonio. El propio Jesús se sitúa en sus discursos por encima de Jonás y de Salomón (Mt 12,41s), por encima de Moisés y Elías (Mt 5,22.27.33; Lc 9,30s) y se refiere al hecho de que, según David, Dios mismo le llama «Señor» (Mc 12,35-37: Sal 110,1) y declara que los ángeles le están sometidos (Mt 16,27; 24,31; 26,53). Llama a Dios «su Padre» en un sentido exclusivo (cf. Mt 10,32s; 11,25ss; 12,50; 16,17). Dios Padre le llama «hijo» en una epifanía inequívoca con ocasión del bautismo (Mt 3,17) y de la transfiguración (Mt 17,5). Personalmente Jesús se atribuye un conocimiento singular de Dios al decir: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27 y par. = Q). Enseña con una plenitud de poder propia, como Moisés lo había hecho en el AT por encargo de Dios (Mt 5,22.27.33.38), se autodesigna como el «único maestro» (Mt 23,8ss) y asegura que su doctrina es «imperecedera» (Mt 24,35; Mc 13,31). Con su plenitud de poder libra a los hombres de sus pecados (Mt 9,1: el paralítico de Cafarnaúm; Lc 7,48: la pecadora; Jn 5,14: el paralítico de Betzatá), lo que para los oyentes es como una «blasfemia contra Dios» (Mt 9,3). Se proclama «juez del tiempo final» (Mt 25,31-46). Finalmente ordena una fórmula bautismal en la que se pone en el mismo peldaño ontológico del Padre y del Espíritu Santo (Mt 28,19s). Los judíos quieren apedrearlo, porque, según la concepción de los oyentes, se equipara a Dios de una manera blasfema (cf. Jn 6,18; 10,33.39) y el gran consejo ve en ello una blasfemia contra Dios por la que lo

condena a la muerte de cruz (Mt 26,63-68 y par.). En vida realiza Jesús muchos milagros de la naturaleza y numerosas curaciones, así como algunas resurrecciones de difuntos, y todo con su propio poder (Lc 7,11-17: el joven de Naím; Mt 9,18-26: la hija de Jairo; Jn 11: Lázaro) que provocan el asombro de los coetáneos y suscitan la fe y el seguimiento de los discípulos (cf. Jn 2,11); finalmente, él mismo se levantó del sepulcro (Mc 16 y par.), lo que representa el milagro mayor sobre el que acabará asentándose la fe de la Iglesia fundada por él, que mediante el envío del Espíritu Santo el día de Pentecostés (Act 2) se convirtió en «luz para iluminación de los gentiles» y en incendio que se adueñó del mundo.

d) ¿Qué dice *Pablo* sobre el ser divino de Jesús? Aunque por su fecha de origen las cartas de san Pablo son anteriores a los Sinópticos, dichas cartas contienen una confesión aún más clara del ser divino de Jesús. Pablo no tuvo que configurar su fe en Cristo por la experiencia humana con el hombre Jesús, como los demás apóstoles; para él está ya desde el comienzo «el Señor resucitado», como el poder que se adueñó de él ante las puertas de Damasco y que le señaló claramente su destino en la vida: de perseguidor de la Iglesia lo transformó en el mayor misionero de la misma. Desde el primer encuentro con «el Señor», Saulo se convirtió en Pablo, del celoso discípulo de los fariseos y defensor de la Ley nació el apóstol, y ello «no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por mediación de Jesucristo y de Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos» (Gál 1,1). Puede y debe concordar, de forma más inmediata que los otros apóstoles, su fe monoteísta judía con su nueva fe en Cristo y su seguimiento incondicional de Jesús. Desde el comienzo el «Señor resucitado» constituye el centro de «su evangelio» (Gál 1,5-9; Col 1,23). Esto se advierte con singular claridad en el capítulo 15 de su primera carta a los Corintios, del año 57, en que escribe: «Y si Cristo no ha resucitado, vacía por tanto es también nuestra proclamación, vacía también vuestra fe» (15,14); «y si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, aun estáis en vuestros pecados» (15,17), y ello porque nuestra propia resurrección y nuestra vida eterna se fundan en ese «Cristo resucitado por Dios» (15,15). En

la carta a los Romanos, escrita en la primavera del 58, señala Pablo como contenido y centro del evangelio de Dios, que él ha de proclamar, la doctrina del «Hijo de Dios», el hijo de David según la carne para nuestra redención: «acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador (en la concepción en el seno de María y en el bautismo del Jordán) a partir de la resurrección de entre los muertos: Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,2-4). Su epístola a los Efesios, escrita el año 62, la abre Pablo con un himno a la acción salvadora de Dios en Jesús con estas palabras: «Bendito Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, en Cristo, por cuanto nos eligió en él antes de la creación del mundo... a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo... En él tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia... según el benévolo designio que se había formado de antemano referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra... En él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia» (Ef 1,3-14)... «Porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos» (2,10). En la carta a los Filipenses, de la misma cautividad romana, recoge tal vez de las oraciones de la comunidad un himno cristológico, que expresa de forma muy clara el ser divino de Cristo, cuando escribe (2,5ss): «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús: el cual, siendo de condición divina (*en morphēi theou*), no hizo alarde de ser igual a Dios (*einai isa theōi*), sino que se despojó a sí mismo (*ekenosen heauton*) tomando condición de esclavo (*morphen doulou*) haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo (*etapeinosen*), haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua

confiese que Jesucristo es Señor (*Kyrios Iesous Khristos*) para gloria de Dios Padre.» Aquí la mirada se vuelve de algún modo a Is 45,21-24; 52,13-53,12.

Por la misma época cae la redacción de la carta a los Colosenses, que expone con la máxima amplitud la importancia de Cristo para la existencia y vida de los cristianos en este mundo y en el otro (1,13-3,17). Pablo escribe: «Él (Cristo) es la imagen de Dios invisible (*eikon theou*), primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra..., todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él, que es el principio (*arkhe*), el primogénito de entre los muertos, para que así tenga primacía en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud (de la salvación divina), y por él reconciliar todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz (por él) ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (Col 1,15-20). Cristo es para él «el misterio de Dios, en el que se encuentran escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (2,2s). «En él reside toda la plenitud de la deidad corporalmente (*en autōi katoikei pan to pleroma tes theotetos somaticōs;* 2,9), y vosotros habéis sido llenados en él (*kai este en autōi pepleromenoi;* 2,10).»

Ya en su carta a los Romanos escribió Pablo, después de haber tratado en el capítulo 8 el tema de la filiación divina de los cristianos por obra del Espíritu Santo que se les había dado en Cristo, estas palabras acerca de su pueblo judío: «A ellos pertenecen los patriarcas y de ellos procede, según la carne, Cristo, el cual está por encima de todos, Dios bendito para siempre. Amén (*ho ōn epi panton theos eulogetos eis tous aionas, amen,* Rom 9,5; cf. 1,25; 2Cor 11,31).

Aquí entra también y sobre todo, el título de *Kyrios*, que Pablo une 70 veces al nombre de Jesús o Cristo, y que no sólo expresa el poder y la grandeza exteriores de Cristo, Señor y resucitado, ante el que Pablo se siente siervo (Rom 1,1; Flp 1,1; 1Cor 7,22; Col 4,12), sino más bien la cercanía a Dios de Cristo, toda vez que siguiendo a los LXX traduce Yahveh como «Nuestro Señor»

(Adonai) con el título de *Kyrios* (ThW 3, 1938, 1087-1094). «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,6). A ese «Cristo Jesús como Señor» lo proclama Pablo siempre y en todas partes, y «toda lengua ha de confesarlo» (Flp 2,11) y a él corresponde el servicio de por vida de todos los fieles (Rom 12,11; 1Cor 12,5; Ef 6,7; Col 3,23). «Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos; pertenecemos al Señor... para esto Cristo murió y resucitó: para ser Señor tanto de los vivos como de los muertos» (Rom 14,7-9). El *Kyrios* ejerce la soberanía de Dios frente al mundo; por ello puede al final someterse a sí mismo y la creación entera a Dios (1Cor 15,28) para que Dios sea todo en todas las cosas (ThW 3, 1938, 1089, 25-34). «Pablo no hace distinción alguna entre *Theos* y *Kyrios,* en el sentido de que *Kyrios* pudiera designar una divinidad mediadora» (o.c., 1090, 29ss), porque precisamente a ese *Kyrios* lo incorpora a la trinidad de Dios, por ser él mismo Dios, alabado por siempre (Rom 9,5).

e) Juan ahonda aún más en el misterio divino de Cristo. El punto de partida para esa inteligencia de Cristo tiene que ser el misterio del Dios uno y trino, que ya hemos expuesto en la doctrina acerca de Dios (CTD II), y que aparece ya en los Sinópticos y más extensamente en las cartas paulinas (Mc 1,10: bautismo de Jesús; Lc 1,35: anunciación; Mt 28,19: orden de bautizar; 1Tes 5,18; 2Tes 2,13s; 1Cor 12,4-6; 2Cor 1,21s; 13,13; Rom 5,1-5; 8,14-17; 15,15ss; Ef 2,18-22; 3,14-19; 4,4-6; cf. 1Pe 1,2). Lo realmente decisivo y nuevo en Juan es que el Padre y el Hijo (Cristo), y ambos con el Espíritu, están singularmente vinculados a la imagen del «envío», que no puede entenderse sólo de una manera funcional sino más bien como algo esencial (cf. Jn 11,42; 17,3.8.11.23.25; 3,17; 5,37; 6,40.44; 7,28.33; 14,24). Por ello ese envío produce una «comunión íntima entre Padre e Hijo» (Jn 8,16.29.42; 7,16ss; 10,30: el Padre y yo somos una misma cosa; 10,38; 14,20: para que conozcáis que yo estoy en el Padre y el Padre en mí (para el envío del Espíritu, cf. Jn 14,15.26; 15,26). Según el relato joánico los oyentes entendieron en forma correcta

estas palabras de Jesús, por ello quisieron apedrearlo como blasfemo contra Dios: «porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (Jn 10,33). Especialmente clara resulta esta cristología trinitaria ya en el himno al *Logos*, que Juan pone como introducción a su Evangelio: «Al principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios... Todo llegó a ser por medio de ella... En ella estaba la vida, y esta vida era la luz de los hombres..., a todos cuantos la recibieron, a aquellos que creen en su nombre, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios... Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros; pero nosotros vimos su gloria, gloria como del Hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud todos nosotros hemos recibido: gracia por gracia... A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1,1-18; cf. M. Theobald, *Im Anfang war das Wort: Textlinguistische Studien zum Johannesprolog*, Stuttgart 1983). Juan «afirma la igualdad originaria del *Logos* divino con Dios y con ello formula exactamente la condición que hace posible su tesis de que Jesucristo es la única exposición o exégesis auténtica de Dios en el mundo» (ibíd., 39). «Como Jesús es el unigénito del Padre y tiene su origen ontológico en Dios mismo (preexistencia absoluta), así también la vida que él es y que trae ya no puede describirse como criatural, sino que apunta a la vida en Dios mismo» (ibíd., 112). La «peculiaridad más sorprendente de este himno» (ibíd., 113) es que no contempla la muerte terrena de Jesús y su glorificación en virtud de esa muerte sacrificial, cosa que todavía es fundamental en la cristología paulina. «Para la comunidad exaltante el *Logos* poseía en su existencia terrestre la gloria (de Dios) en forma ilimitada; y en nada se alude a una limitación y menos aún a una pérdida de la gloria por la muerte» (ibíd., 113). Y así en la oración sacerdotal el propio Cristo expresa el misterio de la nueva vida de los cristianos en el mundo con estas palabras: «Y la gloria (*doxa*) que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado como tú me has amado a mí» (Jn 17,22s). Lo

que en Pablo aparece todavía como un «estar en Cristo» o un «estar en el Espíritu de Cristo» –porque Cristo es el *Pneuma:* 2Cor 3,17–, o lo que es lo mismo, «estar en el campo de acción de Cristo y de su Espíritu», se presenta aquí como un «estar en la unidad personal con el Dios trino»; no ciertamente en una relación ontológica, sino en un sentido relacional.

Si en los Evangelios Cristo nunca se autodesigna «Dios», en Juan sin embargo hay algunas autoafirmaciones de Jesús que van más allá de las declaraciones marcianas en las que Cristo se declara «Mesías» (cf. Mc 13,6 y par.; 14,61s): tal ocurre con las declaraciones denominadas *'ani-hu'* (*ego eimi = ego sum,* cf. Is 43,10.26; Éx 3,14s), que recuerdan las expresiones con que Dios se revelaba en el AT al profeta o a Moisés (Éx 3,14). Los cuatro pasajes joánicos más importantes son: Jn 8,24: si no creéis que soy yo, moriréis en vuestros pecados; 8,28: cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que nada hago por mi cuenta sino que, conforme a lo que el Padre me enseñó, así hablo; 8,58: antes de que Abraham existiera, yo soy (no «era»); 13,19: desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que yo soy (cf. 4,25s; 6,20; 9,9; 18,4-8; cf. E. Schweizer, *Ego eimi,* Gotinga 1939; J. Richter, *Ani-Hu, Ego eimi: die Offenbarungsformel «ich bin es» in der biblischen Welt und Umwelt,* Diss. theol., Erlangen 1956; E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte,* Berna 1957, 130-146 [interpretación funcional luterana: 145]).

f) Mediante imágenes nuevas expresa *el Apocalipsis* el ser divino de Jesús. Unas veces el autor atribuye tanto a Dios (1,8; 21,6) como a Jesús, en su calidad de juez del tiempo final (1,17; 2,8; 22,13), la definición de «Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último». Pero, a diferencia del Evangelio de Juan, en la imagen del juez vuelven a ser importantes la «muerte y la resurrección» como base de su judicatura (2,8; 1,18). Pero ahora Cristo es el *Pantokrator* (Señor universal: 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.16; 21,22), un título que de alguna manera corresponde al de «Dios Sabaot» de los profetas (Sal 103,20s; 148,1-4) o a «El Šaddai» (Gén 17,1; Éx 6,3), y que en la lucha por la divinidad de Cristo contra el arrianismo se convirtió en la pala-

bra clave y más tarde en el contenido de las grandiosas representaciones bizantinas de Cristo. En este último escrito del NT, redactado hacia el año 98, aparece con la máxima claridad la divinidad de Cristo, especialmente en los numerosos himnos que se entonan al que está sentado en el trono (Dios) y a Jesús, el Cordero. Si en los primeros cantos todavía se distinguen claramente el Dios creador, sedente en el trono (4,11) y el Cordero que ha sido sacrificado (5,12) como destinatarios del canto de adoración, más tarde se dice: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición y el honor y la gloria y la fortaleza por los siglos de los siglos» (5,13), alabanza que proclaman «todos los seres creados que están en el cielo y sobre la tierra y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto en éstos hay» (cf. 7,10.12; 11,17; 14,7; 15,3s). No por encargo, sino con el poder de Dios y en lugar del mismo Dios, realiza Cristo el juicio divino contra la creación infiel (cf. Jn 5,22: el Padre ha conferido el juicio al Hijo); como el poderoso *Logos* jinete (19,11-16) vence y juzga a las potencias hostiles a Dios y dice de sí mismo «Yo soy el alfa y la omega... Y yo seré su Dios y él será mi hijo» (21,6s). En la nueva Jerusalén se encuentra «el trono de Dios y del Cordero», bajo el cual brota la corriente de la vida, junto a la que crece el árbol de la vida, que con sus doce frutos a lo largo de todo el año alimenta a los santos y de los que se dice: «Verán su rostro y llevarán el nombre de él en la frente... y no necesitan luz de lámpara ni luz de sol, porque el Señor, Dios, los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos» (22,1-5). Dios y el Cordero (el *Logos*) son vistos como la única realidad divina, que de la «criatura nueva» (21,5; cf. 2Cor 5,17; Gál 6,15) reciben homenaje y adoración. Lo que es futuro se contempla en la visión como presente, y la comunidad de los cristianos rompe en el grito de *Maranatha*!, ¡Ven, Señor! (o «el Señor viene»), como ya Pablo ha señalado (1Cor 16,22) y como se le invoca en la *Doctrina de los doce apóstoles* por boca de la comunidad eucarística, justamente en la época en que se redactaba también el Apocalipsis (*Did.* 10,6).

2. Los datos exegéticos expuestos hasta ahora podemos compendiarlos brevemente en esta visión panorámica:

1) Desde el comienzo aparece Jesús de Nazaret, el hijo de María virgen, como «hijo de Dios» (evangelios de la infancia), aunque ese título irá esclareciéndose poco a poco, encontrando su primera resolución en el culto cristiano al Resucitado y dándole Dios mismo su contenido definitivo en el acontecimiento de Pentecostés (Jn 20,28: confesión de Tomás: ¡Mi *Kyrios* y mi *Theos*! Act 2,36: sermón de Pedro el día de Pentecostés. Dios ha hecho a ese Jesús *Kyrios* y *Khristos;* Act 2,42ss: culto eucarístico de la primera comunidad cristiana: cf. 1Cor 11,17-34; 1Clem c. 36.58; Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 4,20; *Ad Magn.* 13; Justino, *Apol.*, c. 65-67 (cf A.G. Martimort [dir.], *La Iglesia en oración,* Barcelona [3]1987, 313-342).

2) Con ese Jesús de Nazaret ha llegado al mundo la «realeza de Dios», su poder soberano, como proclama Jesús en su primera predicación según Marcos (1,14s) y como vuelve a subrayar a propósito de la expulsión de un demonio (Mt 12,28; Lc 11,20). Ese «reino de Dios» es a la vez una realidad divina e intramundana, un acontecimiento historicosalvífico, cristológico, soteriológico y escatológico. Todo el misterio de Cristo, su origen divino, su existencia divino-humana, su obra redentora en el mundo y para el mundo y su gloria junto al Padre desde toda la eternidad es «reino de Dios»; y en la medida en que Cristo es «cabeza de la Iglesia», justamente a la Iglesia cual comunidad de Cristo se la llama muchas veces «reino de Dios» en las parábolas de Jesús (Mt 13; cf. M. Meinertz, *Theol. des NT,* Münster 1949, I, 27-146).

3) Si queremos entender rectamente el ser divino de Jesús de Nazaret, tenemos también que ver de una forma nueva nuestro propio ser humano como cristianos. La revelación del AT, al menos desde la época de los profetas (siglo VIII a.C.), y en razón de su fe en Yahveh, Dios creador, consideró como «nada» los dioses intramundanos de los gentiles entendidos de un modo mágico, y en tal sentido desdivinizó el mundo para proyectar una nueva luz con ese misterio de la creación sobre el ser del hombre a través del misterio de su «imagen y semejanza divina» (Gén 1,26). La revelación del NT, que no sólo ha sido dada por Jesucristo, sino que en él encuentra su expresión suprema, nos ha proporcionado la nueva imagen del hombre como «hijo de Dios»,

lleno y guiado por el Espíritu de Dios y en consecuencia «heredero de Dios y coheredero de Cristo» (Rom 8,14-17; 1Jn 3,1s), porque es «hermano de Jesucristo» (Heb 2,11-17). Por ello Pablo define el ser del cristiano como una «existencia en Cristo»; es decir, una existencia en el campo de acción (del espíritu) de Cristo, el «Hijo de Dios y el Señor», cuyo «Dios y Padre» es Yahveh (Ef 1,3; Col 1,3; 1Pe 1,3), y que como Dios-hombre es nuestro redentor y salvador. Sólo en el ser divino de Jesús se apoya y levanta la nueva imagen de nuestra filiación divina (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, París 1961: mística cristológica paulina).

4) Si la interpretación de ese Jesús de Nazaret la hacen los judíos sobre la expectación mesiánica mundana y nacionalista del judaísmo tardío, para la interpretación cristiana de Jesús es determinante desde el comienzo la idea de su «preexistencia»: antes de nacer como niño en este mundo es el *Logos*, como palabra creadora de Dios (Jn 1,1-14; Flp 2,5-12) y, según declaración del propio Jesús, «en el seno del Padre» antes de toda la creación, que fue hecha por la palabra divina (Gén 1,3; Jn 1,18: cf. M. Theobald, *Im Anfang war das Wort*, Stuttgart 1983).

5) El discurso del «*Logos* preexistente» conduce necesariamente desde el comienzo a una nueva imagen triádica de Dios, toda vez que el único Dios, Yahveh, del AT aparece como Padre, Hijo (*Logos*) y Espíritu (*Pneuma*) actuando en la historia de la salvación. Esta nueva imagen de Dios se hace patente en Pablo desde su primera carta (1Tes 1,1-6; Rom 5,1-5; 2Cor 13,13). Juan ilumina esa nueva imagen divina al vincular a las tres «personas» en Dios mediante el misterio salvífico del «envío» (Jn 3,17; 5,37; 8,16.29.42; 12,45; 17,3.8.23 etc.; para el envío del Espíritu, cf. 14,26; 15,26), que tiene su razón de ser en Dios mismo (Jn 1,1s; 7,29; Lc 10,22).

6) Esa imagen triádica de Dios se convierte, mediante la fórmula bautismal (Mt 28,19), al menos desde la *Doctrina de los doce apóstoles* (*Did.* 7,3) en el fundamento de la nueva comunidad cristiana, la Iglesia, y el envío de Cristo por el Padre se convierte mediante el envío o misión de los apóstoles por Cristo (Jn 20,21; cf. Mc 6,1-13 y par.) en la base de los ministerios en la

Iglesia, que a través de su acción sacramental prolongan la historia salvífica del Dios trino en el mundo y en su tiempo (en la humanidad).

7) No podemos pasar por alto que la adoración implorante sólo se inicia con la exaltación (resurrección) de Cristo. Pero eso no quiere decir que Jesús de Nazaret sólo a través de ese acontecimiento (Act 2,24.32.34: Dios lo ha resucitado...) haya sido acogido por el Padre como «Hijo de Dios». Por ello destacan todos los evangelistas que ya el Jesús viviente en este mundo ha hablado una y otra vez de su resurrección, de su sesión a la derecha de Dios y de su venida como juez (Mc 3,31; 9,31; 10,33; 13,26s y par.; 16,19: Sal 110,1; Act 2,33s). Sólo para la comprensión intelectiva de los hombres empieza ese «ser Dios» de Jesús de Nazaret justamente con el Resucitado y por la virtud del Espíritu. Por ello el propio Juan sólo después de la resurrección hace pronunciar a Tomás su confesión de fe –«¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28)–, aunque ya en el prólogo había desarrollado ampliamente la preexistencia de Jesús como *Logos* junto al Padre.

8) Desde el comienzo el pensamiento apologético adujo, como prueba del ser Dios de Jesús (o al menos de la actuación divina en él) *los vaticinios veterotestamentarios* (que en él se cumplieron) y *los milagros* de Jesús (cf. CTD IV/2, § 7). El Jesús joánico dice ya en este sentido: «Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a término, estas mismas obras que yo estoy haciendo, dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado... Vosotros investigáis las Escrituras, porque en ellas pensáis tener vida eterna; pues ellas, precisamente, son las que dan testimonio de mí» (Jn 5,36-39; cf. 10,25.38). Por eso en su obra contra Celso destaca Orígenes repetidas veces que la demostración de la verdad de nuestra fe en Jesús como Hijo de Dios, más que por la dialéctica, se lleva a término por el «espíritu y la fuerza» (1Cor 2,4), es decir, por el cumplimiento de los vaticinios del AT en Cristo y por los milagros de Jesús –y de los apóstoles enviados por él– (*Contra Celsum* I, 2); y de ahí que también los hombres lleguen a la conversión a Cristo «impulsados al principio más por los milagros que por las exhortaciones» (ibíd. VIII, 47).

Sin duda, tales afirmaciones se aplican al milagro de la «resurrección de Jesús de entre los muertos». Respecto de los otros milagros habría que decir que tienen menor fuerza probatoria en favor de la divinidad de Jesús que en favor de la acción divina o de la fuerza de Dios en Jesús de Nazaret, como puede comprobarse asimismo en los milagros de los apóstoles y de otros hombres que han recibido esa gracia a lo largo de la historia de la salvación.

9) Resumiendo podemos decir que hemos de desarrollar a la vez la imagen veterotestamentaria de Dios (Yahveh – el Dios trino), nuestra imagen del hombre (imagen de Dios – hijo de Dios) y nuestra imagen del mundo («en Cristo» – una nueva historia de la salvación), si queremos entender rectamente la realidad divina de Jesús, a Jesús como nuestro *Emmanuel* («Dios con nosotros»). Muy especialmente se advierte esto si pretendemos, por ejemplo, entender de forma adecuada el máximo misterio que nos ha dejado, su sacrificio eucarístico como «el sacrificio que Cristo quiso celebrar con su Iglesia, que él quiso ofrecer como sumo sacerdote al frente de su pueblo sacerdotal y en el que quiso incorporar a todos los creyentes... y con el que quiso presentar al mundo ante su Padre celestial, hasta tanto que llegue el día en que Dios lo sea todo en todas las cosas» (J. Jungmann, *Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte*).

10) La importancia de esta afirmación sobre la divinidad de Jesús de Nazaret sólo se nos aparece con claridad después de haber tratado el ser humano de Jesús y finalmente su «ser hombre-Dios». Pero ese discurso acerca del ser-Dios de Jesús sólo adquiere su importancia absolutamente singular si no pasamos por alto que sólo puede explicarse adecuadamente desde el Dios trino. No fue el Padre, ni el Espíritu, sino únicamente el *Logos*, «el Hijo», la segunda persona de la divinidad, el que se hizo hombre en Jesús.

3. Una nueva luz se proyecta sobre la divinidad de Jesús de Nazaret mediante el estudio de las negaciones más importantes que se han hecho de esta verdad en la historia de la Iglesia y de su teología, al tiempo que se estudian las consecuencias seguidas de la recta fe en esa misma verdad para su culto en la Iglesia (II).

1) *Reflexiones previas para una breve historia de los errores cristológicos. a*) Hasta bien entrado el siglo V se ofreció resistencia, o estuvo expuesta a graves malentendidos, la afirmación de que Jesús era «verdadero Dios», pese al claro testimonio de la Escritura, al que ya nos hemos referido brevemente (§ 12). Un primer motivo de esas repetidas negaciones estaba en el rígido monoteísmo del pensamiento judío, al menos desde el siglo VIII a.C. y hasta después de la cautividad de Babilonia, que sólo veía realizada una realidad divina en una única persona (toda vez que Dios es esencialmente personal). El hablar de «varias personas» siempre lo conectó el judaísmo tardío con las concepciones paganas de muchos dioses (politeísmo), pese a la «doctrina de la sabiduría» y a la autonomía de la «palabra de Dios» en esa época. Sólo muy lentamente pudo imponerse después de Tertuliano, a lo largo de los siglos III-V, una filosofía de la «persona» junto al razonamiento sobre la «esencia», pues la filosofía griega no había desarrollado hasta entonces un concepto filosófico de persona.

b) Mayores dificultades representaron aún para el desarrollo de la imagen cristiana de Dios, y por ende para la afirmación de la divinidad de Jesús, las «concepciones de los dioses» del paganismo antiguo. En el pensamiento popular los dioses gentiles eran parte del cosmos creado (cf. las cosmogonías y teogonías), hasta el punto de que sobre todo poetas y pensadores tomaron posición muchas veces contra las «historias de dioses» (Hesíodo, Jenófanes, Luciano de Samosata); y ciertamente que los filósofos barruntaron la unidad de la divinidad (¿neoplatonismo?), pero sólo en la época cristiana, y sin duda bajo la influencia del pensamiento judío y cristiano, pudieron desarrollar una «teología» natural (Pseudo-Aristóteles, *Sobre el mundo;* Plotino).

c) Al mismo tiempo ya en el judaísmo tardío, y sobre todo en los comienzos de la era cristiana (con la gnosis), se desarrolló una imagen dualista del mundo, con lo que se desfiguraron la recta imagen del hombre, y más aún, la recta imagen de su semejanza divina. Y es ahí precisamente donde se asienta la «doctrina de la redención» cristiana, que jugó un papel importante en la formación del recto concepto del ser divino de Jesús.

d) Simultáneamente tuvo que desarrollarse la inteligencia fi-

losófica del hombre en nombre de la recta comprensión de Jesús superando de continuo la dicotomía natural (cuerpo y alma) de las afirmaciones bíblicas y frente a la errónea tricotomía gnóstica (cuerpo-alma-espíritu) con miras a la recta comprensión de la «triple forma» humana (cuerpo-alma espiritual-persona), para justamente así poder expresar y entender el origen trinitario del «*Logos* hecho hombre».

2) *Errores.* Por las dificultades aquí señaladas en la recta comprensión de la divinidad de Jesús, fueron sobre todo las diferentes concepciones gnósticas de la época las que negaron esa verdad, como puede verse en las numerosas historias sobre la herejía, escritas a partir de Ireneo († hacia el 202: *Adv. haer.*, 180-192), Hipólito (235: *Philos.*, después del 222), Epifanio († 403: *Haer.*, 374-377) y otros.

Para Cerinto, un judeocristiano contemporáneo de san Juan en Asia Menor, Cristo es un «mero hombre», hijo de José y de María, que por el Espíritu de Dios fue convertido al bautizarse en el Jordán en el profeta del gran Padre-Dios desconocido, pero que murió en la cruz abandonado por el Espíritu (Ireneo, *Apol.* I, c. 26). Los carpocratianos creían en una preexistencia de las almas humanas (como Platón) y en el siglo II enseñaron que Cristo era hijo natural de José; pero que su alma en la preexistencia junto al Padre eterno había recibido una fuerza, con cuya ayuda pudo superar todas las maldades y sufrimientos de este mundo y regresar libre al Padre eterno (Ireneo, o.c., I, c. 25). Esa fuerza celestial se la comunica Jesús a sus seguidores, y quien vive como Cristo en la tierra llega como él después de la muerte al Padre eterno (Epifanio, *Anakephal.*, c. 27). Los ebionitas (*anawim*: «pobres»), una secta judeocristiana surgida después del año 70, veían asimismo en Jesús a un puro hombre (negando su preexistencia y el nacimiento virginal: Ireneo, o.c., I, c. 26,2). Los seguidores de Basílides y otras sectas gnósticas forjaron unas imágenes del mundo, en las que Cristo aparecía como uno de los *arcontes* (seres intermedios entre Dios Padre y la creación), es decir, como un ser creado que ha venido al mundo para redimir a las almas humanas (los cuerpos son insalvables); cf. Ireneo o.c., I, 24,3; Hipólito, o.c., X, c. 14-16. Hacia el 220 Artemón veía en Jesús meramente a un

hombre afirmando además que tal había sido la visión de la Iglesia hasta el papa Víctor († 199); fue el papa Ceferino († 217) el primero que adoró a Cristo como verdadero Dios (en realidad por esa época surgieron las primeras sectas gnósticas).

Un puro hombre vieron en Jesús gentes como Pablo de Samosata (272; cf. Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 27-30), tal vez un discípulo de Artemón y antes Gerberto Teodoto, que hacia el 190 acudió a Roma y fue excomulgado por el papa Víctor (Eusebio, o.c., V, 28). El propio Eusebio anota que esos herejes eran muy versados en las ciencias profanas y que habían llevado a cabo una edición «purgada» (falseada) de la Sagrada Escritura para demostrar así sus afirmaciones. La historia de las herejías conoce a muchos otros negadores de la divinidad de Jesús durante ese período (seguía siendo determinante un monarquianismo dinámico y lo fueron asimismo distintas formas de una doctrina trinitaria entendida en un plano meramente económico y funcional: cf. CTD II).

Tertuliano († después del 220), del que hablaremos más en el próximo capítulo al tratar de la unión de las dos naturalezas en Cristo, enseña con toda claridad acerca de la divinidad de Jesús: «Respecto de (su naturaleza), hemos sido instruidos que procede de Dios y que mediante la procesión es engendrado y que por eso es llamado Hijo de Dios y Dios en razón de la unidad de la sustancia... la sustancia sin embargo no se divide, sino que se propaga por sí misma como una luz se enciende en la luz (¡comparación del sol y sus rayos!)... La materia materna (*materia matrix*) permanece sin corrupción ni disminución. Lo que ha salido de Dios es Dios e Hijo de Dios, y ambos son uno solo (*unus*), Espíritu de Espíritu, Dios de Dios» (aunque después llamará a Cristo un Dios segundo, *Apol.*, c. 21).

En la historia eclesiástica de los dogmas se perfila Arrio como el negador más importante. Nacido en Libia hacia el 260, había sido discípulo de Luciano de Antioquía († 312), que a su vez y como epígono de Orígenes había hecho una recensión propia de los LXX y del NT y era un decidido subordinacionista (Cristo como «Dios segundo» sometido al Padre, el «Dios primero»). Arrio fue ordenado sacerdote en Alejandría por el obispo Alejan-

dro el año 313; se le encomendó la famosa iglesia Baukalis de Alejandría, y era según Teodoreto, un hombre orgulloso hasta extremos enfermizos. En su escrito *Thalia* expuso una nueva cristología, que presentaba con estas palabras en una carta al obispo Eusebio de Nicomedia: «Seremos perseguidos porque decimos que el Hijo tuvo un comienzo, mientras que Dios es sin comienzo, y porque decimos que procede del no ser» (Teodoreto, *Hist. eccl.* I, 5; Atanasio, *Adv. arian.* I, 2-3). Por lo mismo Jesús aparece ahí como una criatura de Dios, que «según la voluntad y el designio de Dios antes del tiempo y de todas las edades surgió como Dios perfecto, como el unigénito e inmutable, que no era antes de ser engendrado o decidido o constituido» (ibíd.); es decir, como un demiurgo que, por encargo de Dios, creó el mundo y después se hizo hombre para reparar los fallos de este su mundo, que eran inconciliables con el ser santo de Dios (mediador en una imagen dualista del mundo). El obispo Alejandro de Alejandría, después de haber excomulgado personalmente a Arrio, comunicó estos errores en una carta al obispo Alejandro de Constantinopla, aduciendo contra los mismos los argumentos siguientes: según el mensaje de la Escritura, el Hijo estaba en el seno del Padre desde toda la eternidad, inseparable y esencialmente unido con él y concreador con él, por lo que está fuera y por encima de toda la creación. El tiempo ha sido hecho por él, por lo que no puede haber sido hecho en el tiempo. En consecuencia Cristo es eterno, como lo es el Padre, y está por encima de todo tiempo. La filiación divina de Jesús es una filiación esencial y natural; por el contrario, la filiación divina de los hombres no es más que una filiación adoptiva y por gracia: por Jesús, Dios acoge a los redimidos como hijos (Teodoreto, *Hist. eccl.* I, 4: por cierto que el historiador Teodoreto menciona junto con Arrio a otros nueve diáconos que habían caído en la misma herejía). El emperador Constantino, que durante su gobierno otorgó a la Iglesia la libertad religiosa en todo el imperio y que, tras la victoria sobre Licinio, había logrado también la unidad del imperio, se empeñó inútilmente mediante misivas al obispo Alejandro y a Arrio y a través de la intervención personal del obispo Osio de Córdoba por solucionar un asunto que amenazaba a la unidad del imperio.

A tal fin convocó en el 325 (mayo-julio) un *sínodo imperial en Nicea,* cerca de Constantinopla su nueva ciudad residencial, que él dirigió personalmente y que la Iglesia reconocería después como el primer concilio ecuménico. A él concurrieron 318 obispos de todo el imperio, y entre ellos un gran número de varones que todavía llevaban en su cuerpo las señales del martirio por su fe en Cristo (Teodoreto, *Hist. eccl.* I, 7).

La confesión de fe (símbolo) que se redactó al final, tras enconados enfrentamientos entre la mayoría ortodoxa, Arrio y sus secuaces (unos 17 obispos) y los dos bandos (Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea y su séquito) que quisieron mediar, y que suscribieron los 318 obispos, formulaba la fe en la divinidad de Jesucristo con estas palabras: «Creemos... en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre (*gennethenta ou poiethenta, homoousion tōi patri*), por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó (*sarkothenta*) se hizo hombre (*enanthropesanta*), padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (DS 125, Dz 54).

En contra de Arrio se destacaba sobre todo el «engendrado, no creado» y, frente al error origenista del Dios primero y del Dios segundo, se hacía hincapié en «Dios verdadero de Dios verdadero». Ya en su *Apología* (I, 13) había dicho Justino de Jesús: «al que nosotros hemos reconocido como el Hijo del Dios verdadero (*ton huion tou ontos theou*). Orígenes a su vez había escrito (según la traducción de Rufino): «La condición de imagen (cf. Col 1,15) incluye también la unidad de naturaleza y esencia del Padre y del Hijo («naturae et substantiae patris et filii continet unitatem», *De princ.* I, 2,6; IV, 4,1). En el prolongado enfrentamiento que siguió acerca del Credo del concilio de Nicea tuvo singular importancia el «consustancial al Padre» (*homoousios tōi patri*), introducido tal vez por el obispo Osio de Córdoba, al que hay que atribuir sin duda la redacción final del Credo. Con esa expresión filosófica

querían excluirse todas las mermas en el Hijo frente al Padre (subordinacionismo) y establecer que el Padre le había comunicado al Hijo en su generación (eterna) todo su ser divino, de manera que Padre e Hijo son y tienen el mismo ser divino. Atanasio, que siendo diácono había intervenido en el concilio luchando sobre todo por esa palabra, explicaría más tarde en su segunda epístola a Serapión este término al hilo de Jn 10,30 (el Padre y yo somos una misma cosa) y de Jn 14,9 (quien me ve a mí ve al Padre): «Que el Hijo es esencialmente igual al Padre, pero que no tiene nada igual con las criaturas, mientras que todo lo que es del Padre es también suyo» (c. 5). Al Hijo le corresponde simplemente el ser, y es Dios sobre todas las cosas como el Padre (c. 4). El Hijo es omnipotente como el Padre, inmutable e incambiable como el Padre (c. 3), eterno como el Padre (Jn 16,15), Dios bendito para siempre (Rom 9,5). «Si, pues, Padre e Hijo existen, el Hijo tiene que ser Hijo por naturaleza y en verdad, es decir, tiene que ser consustancial al Padre» (c. 6), porque ya en el propio ámbito natural un padre no «crea» a su hijo, sino que simplemente lo «engendra» igual a él. En su epístola al sínodo del 359 escribe que «el Hijo no es diferente del ser del Padre, sino que es consustancial» *(homoousios)* con él y subraya: «Si el Hijo sólo fuera *Logos* del Padre por participación y no por divinidad esencial del mismo *(ex autou ousiodes theotes)*, no habría divinizado a los otros (a nosotros), puesto que él mismo sólo sería divinizado (no Dios)» (c. 51). Así, mediante ese *homoousios* se aseguraba el monoteísmo, a la vez que quedaba libre el camino para la doctrina de las personas en Dios, lo que más tarde se haría patente sobre todo en Basilio con su clara distinción entre esencia(lidad) e hipóstasis (*Ep.* 214,3,4). Ello, a su vez, hizo posible la afirmación creyente sobre la verdadera divinidad del Espíritu Santo y, con ello, la doctrina del «Dios uno y trino» (una esencia y tres personas) en el primer concilio de Constantinopla (año 381).

De ese modo el primer concilio ecuménico de la Iglesia, mediante el término filosófico *homoousios* (consustancial) para explicar la verdad de fe de la divinidad de Jesús, abrió el camino al desarrollo dogmático de la gran doctrina de Dios de nuestra fe cristiana en el concilio primero de Constantinopla del año 381.

Pero ese término señaló también el camino a todas las resoluciones dogmáticas posteriores de nuestra Iglesia, que pretenden mostrar y fijar lo inefable de nuestra fe, el misterio de fe propiamente dicho (*mysterium stricte dictum*), por medio de «conceptos filosóficos». Creer es la entrega de la persona a una verdad o realidad personal importante, mientras que saber es la captación intelectiva de una verdad o realidad objetiva; y sin embargo la fe verdadera y moralmente responsable del hombre sólo captará de una manera adecuada los «misterios de fe», las verdades que están por encima de la comprensión natural, justamente mediante conceptos definidos. Sin esas afirmaciones y fijaciones conceptuales nuestra fe se convertiría rápidamente en una confusa «fe del carbonero», que se pierde en una «falsa mística humana», o se trocaría en una «búsqueda espiritual inacabable», que no podría proporcionar base y apoyo firme para nuestra actuación humana. Las largas y duras luchas de la Iglesia por el término *homoousios* demuestran también lo importante y difícil que resulta ese «asunto de la dogmatización de unas verdades de fe». Los enfrentamientos por dicho término se prolongaron hasta el concilio siguiente del 381, y constituyen el paradigma de todas las otras luchas que iban a desarrollarse en los tiempos posteriores acerca de las decisiones de fe de la Iglesia. Con ese *homoousios* se expresaba nada menos que la verdad siempre incomprensible, y sin embargo revelada por Dios a su Iglesia, de que en Jesús de Nazaret nos encontramos a un «hombre» que «es» también Dios de un modo tan verdadero y real como es hombre. Lo que tal afirmación significaba a su vez para nuestra imagen de Dios volvería a ponerse de manifiesto en las luchas siguientes en torno a la divinidad del Espíritu Santo y acabaría conduciendo a la sencilla afirmación acerca de la singular imagen divina de la revelación cristiana: la verdad del «Dios uno y trino». Al mismo tiempo, también iba a expresar algo decisivo sobre la realidad humana de Jesús, tema del que habremos de tratar extensamente en los parágrafos siguientes.

Como la afirmación de que «Jesús de Nazaret en lo profundo de su persona es consustancial al Padre (Dios)» tiene un contenido tan inaudito, se comprende también que no sólo en la época

inmediata sino a través de todos los siglos hasta nuestros días haya sido combatida y puesta en tela de juicio una y otra vez. Aquí sólo vamos a referirnos a los datos más destacados.

En el concilio del 325 Arrio fue excomulgado y el emperador lo desterró. Pero la parte oriental de la Iglesia muy pronto volvió a la doctrina de Arrio, excomulgando a su vez a los obispos «ortodoxos». El propio emperador Constantino se esforzó desde el 328 por la recuperación de Arrio para la Iglesia. Quien más hubo de sufrir por mantener la resolución de Nicea fue Atanasio, obispo de Alejandría desde el 328: cinco veces hubo de marchar al destierro (por un período total de 17 años) y sólo en el 365 pudo regresar definitivamente de su quinto destierro a su sede episcopal, en la que permaneció hasta su muerte el año 373. Fue especialmente bajo el emperador Constantino (337-361), de tendencias arrianas, cuando los arrianos consiguieron imponerse en el Oriente, mientras que el Occidente, bajo el emperador Constante († 350), se mantuvo fiel a Nicea. En el sínodo de Antioquía (341) se presentaron tres símbolos de fe de carácter intermedio, que a su vez (y especialmente el segundo) fueron objeto de interpretaciones diferentes. Los obispos arrianos intentaron en el sínodo de Antioquía del 344 anular la fórmula nicena mediante otra fórmula intermedia (*ekthesis*) y lo mismo hicieron los eusebianos en un sínodo de Sirmium en el 351 (la primera fórmula sirminiana), mientras que el emperador Constantino imponía por la fuerza, primero en Arles (353) y después en Milán (355), el rechazo de la fórmula nicena decretando el destierro de Atanasio y del papa Liberio. Los arrianos se dividieron después del 351 en dos grupos: unos proclamaban la diferencia del Hijo con el Padre en un sentido rígidamente arriano (*anomoios*, de donde «anomoianos», o «anomeos») mientras que los otros admitían una cierta semejanza entre el Padre y el Hijo (*homoios*, de donde «homoianos»), aunque no la consustancialidad de Nicea. El cisma arriano tuvo especial repercusión por las invasiones de los pueblos bárbaros, que al penetrar en el imperio bizantino adoptaron y difundieron la fe arriana, como sucedió con los godos, vándalos y longobardos (cf. la versión de la Biblia de Ulfilas), mientras que los francos se incorporaron a la Iglesia romano-católica abrazando la fe nicea

(bautismo de Clodoveo el año 498). El sentido religioso de estos largos enfrentamientos en torno a la verdadera fe cristiana quedó muchas veces velado por numerosas luchas de índole política.

La confesión de fe de Nicea ganó en hondura y rigidez cuando en el primer concilio de Constantinopla (381) se resolvió la controversia acerca de la divinidad del Espíritu Santo, que se había prolongado durante los años 355-381 (DS 150: «qui cum patre et filio simul adoratur et conglorificatur»). Fue Atanasio el primero que sostuvo esta verdad en sus cartas a Serapión de Thmuis (356-369), apoyándola con distintos argumentos, y fueron sobre todo los padres capadocios Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa los que explicaron ampliamente y defendieron la divinidad del Espíritu Santo contra la doctrina opuesta del obispo Macedonio de Constantinopla (342-360). El símbolo constantinopolitano agrega al texto cristológico del niceno el inciso de que el Hijo unigénito fue «engendrado por el Padre antes de todos los siglos» (DS 150, Dz 86). El concilio romano del 382 dirá a este propósito que el Hijo es eterno como el Padre, engendrado (nacido) de la naturaleza divina del Padre y, como el Padre, omnipotente y omnisciente (*Tomus Damasi:* DS 162-164, 176; Dz 68-70, 82). Fue sobre todo el desarrollo de la doctrina trinitaria (cf. CTD II, § 14) el que contribuyó a la profundización y esclarecimiento de la fe nicena. Los concilios y decretos posteriores se remiten de continuo al concilio de Nicea: cf. DS 147, 151 (Dz 85), 265 (Dz 125) Éfeso, 301 (Dz 148) Calcedonia, 352 (Dz 164) *Decretum Gelasianum,* 364 (Dz 171) profesión de fe del papa Hormisdas, 401 (Dz 201) el papa Juan II, 472 Gregorio I, 554 (Dz 290) concilio tercero de Constantinopla, 572 concilio XVI de Toledo: «Dei Filius ab ingenito Patre genitus, a vero verus, a perfecto perfectus, ab uno unus, a toto totus, Deus sine initio», 575, 610-615 (Dz 309-314) acentúa también la filiación divina del hombre Jesús contra el adopcionismo hispano, 2526 (Dz 1460) profesión de fe para los orientales del año 1743.

Una negación explícita de la divinidad de Jesucristo sólo llegó realmente con la ilustración, siendo el primero en sostenerlo H.S. Reimarus (1694-1768) con su obra *Apologie oder Schutzschrift für*

die vernünftigen Verehrer Gottes, de la que Lessing publicó un compendio titulado *Sieben Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* (1774-1778). Por el mismo camino siguieron luego los racionalistas K.H. Venturini († 1849), J.G. Herder († 1803), D.F. Strauss († 1874), E. Renan († 1892); esta corriente se prolongó en las «vidas de Jesús» de las escuelas liberales, comparativistas, escatológicas y kerigmáticas hasta llegar a R. Bultmann († 1976) y sus seguidores de nuestro tiempo. Para todas esas escuelas Cristo es esencialmente un hombre ejemplar, un modelo para toda persona religiosa (cf. *Leben Jesu Forschung*, en LThK 6, 1961, 859-863: F. Mussner). Según hemos indicado (§ 12), ya en la reforma y por obra del planteamiento subjetivo de Lutero (cómo puedo encontrar un Dios clemente) surge cada vez más una «cristología funcional» de la «cristología esencial» joánica y de la Iglesia antigua; algo parecido ocurre en Calvino. Calificar a la antigua cristología esencial como mera «cristología neotomista» (así lo hace H. Scholl, *Calvinus Catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jh.*, Friburgo 1974, 222) no hace justicia a la verdadera historia de los dogmas. Según queda demostrado (§ 6), también una «cristología desde abajo» y unilateral comporta el peligro de perder o negar el realismo creyente de la gran cristología de la Iglesia antigua. Y esto se aplica igualmente al «Cristo literario» de muchas obras modernas (cf. K.J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zurich-Gütersloh ^{3}1979).

Más tarde trataremos (§ 16) de la doctrina que toma pretexto de la divinidad de Jesucristo para poner en tela de juicio o negar sin más su verdadera humanidad (es la tesis del monofisismo de que «en Cristo la naturaleza divina ha hecho desaparecer a la naturaleza humana»).

II. El culto de Cristo en la Iglesia como expresión y testimonio vivo de la fe en la divinidad de Jesucristo

Ya queda expuesto (§ 10) cómo la cristología del NT encuentra su expresión en los «himnos cristológicos», que sin duda

brotaron de la fe sencilla del pueblo creyente, constituyendo el testimonio de que desde el comienzo lo que condicionaba su fe y su vida no era el hombre Jesús sino más bien el misterio de su divinidad. En esa imagen de Cristo se fundamentaba también la fe en la resurrección de Jesús y su presencia permanente como redentor y salvador de cada uno de los cristianos y como Señor de la comunidad y de toda la Iglesia. Lo veremos claramente, si echamos una ojeada a lo «nuevo» que los fieles vieron en esa su fe de aquel tiempo.

1. Tanto judíos como gentiles vivieron desde el comienzo su «ser cristianos» como algo completamente nuevo, y no en la concepción de la época sino con una concepción esencial. Su interpretación del mundo y de sí mismos estuvo marcada, frente a su pensamiento judío o gentil, por una palpitante «vivencia de novedad» (cf. K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Friburgo 1939).

Ya los profetas del AT habían señalado esa realidad «nueva». Y así, en Jer (31,31), Dios promete una «nueva alianza» con la casa de Israel, y en Ez (18,31; 36,26) al pueblo humillado por la cautividad de Babilonia le dice Dios que pondrá «un nuevo corazón y un espíritu nuevo» en el interior de los hijos de Israel; finalmente, en Is (65,77) Dios, creador del mundo, habla de que al final de los tiempos creará «un cielo nuevo y una tierra nueva». En el NT aparece cumplida la palabra de los profetas antiguos. Así dice Jesús de su nueva doctrina que no se debe echar «el vino nuevo en odres viejos» (Mt 9,17), y en la última cena sus palabras sobre el cáliz de bendición dicen literalmente: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros» (Lc 22,20; cf. Mc 14,24s). Pero son especialmente Pablo y Juan los que no se cansan de mostrar todo lo cristiano bajo el aspecto de esa «novedad» (cf. Behm, *Kainos*, en ThW 3, 1938, 450-456). Cristo es el centro y fundamento de eso «nuevo». «Si alguien está en Cristo es una nueva criatura (*kaine ktisis*): lo antiguo ha pasado y he aquí que ha empezado lo nuevo» (2Cor 5,17). La primera meta de esa novedad es «el hombre nuevo», que es tanto un don de la gracia de Dios como una tarea religioso-moral del

bautizado. En Ef 4,22s escribe Pablo: «Vosotros, en cambio, no aprendisteis así a Cristo, si es que lo oísteis y en él fuisteis adoctrinados conforme a la verdad que hay en Jesús: a saber, que os despojéis por lo que se refiere a vuestro primer género de vida, del hombre viejo que se va corrompiendo a medida que sigue las tendencias de la seducción, y que os dejéis renovar por el espíritu de vuestra mente y os revistáis del hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad de la verdad» (cf. 2Cor 4,16: el hombre interior se renueva de día en día). En Col 3,9s Pablo entiende al hombre nuevo como un «regalo del bautismo» y enseña: «No os mintáis unos a otros, después de haberos despojado de la vieja condición humana con sus acciones y de haberos revestido de la nueva, que se va renovando con miras al conocimiento profundo, según la imagen del que la creó: donde no hay ya griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos.» Así, pues, el camino hacia esa realidad «nueva» lo ha roturado Cristo mediante su muerte sacrificial y lo ha rematado con su sacramento (Heb 10,19s). Él es el que «todo lo hace nuevo» (Is 43,19; Ap 21,5). Por ello, el cristiano recibe un «nombre nuevo» (Ap 2,17; 3,12) y canta «un cántico nuevo» (Ap 5,9; 14,3). Por ello la Iglesia es el «nuevo pueblo de Dios» (así al menos en la carta de Bernabé, redactada hacia el año 130: 5,7; 7,5; 1Pe 2,9s), la «nueva Jerusalén» que desciende del cielo (Ap 21,9-22,5; cf. Ez 40-42), la «nueva alianza» (Heb 8,8-13), que se diferencia esencialmente de la alianza antigua por su interioridad, no es «una alianza de letra, sino de espíritu» (2Cor 3,6).

Ese nuevo espíritu se muestra especialmente en el «mandamiento nuevo» del amor (Jn 13,34), que no es otra cosa que la nueva respuesta humana al amor divino, que el hombre como pecador ha experimentado en Cristo (1Jn 4,19; Rom 5,8); que no es sino una participación en el amor mismo de Cristo (Jn 15,9s: permaneced en mi amor) y hasta en el amor de Dios mismo (1Jn 4,15: quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él: cf. Rom 5,5: el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado). De este modo lo nuevo viene a ser cumplimiento de lo

antiguo, aunque superándolo por completo y por ello cerrándolo definitivamente: «Al decir alianza *nueva* declara caduca la primera; ahora bien, lo caducado y envejecido está a punto de desaparecer» (Heb 8,7-13).

2. La novedad de ese misterio cristiano se hace patente desde el comienzo en los *cantos e himnos cristológicos*, que no son sino la expresión orante de la fe cristiana. Ya Pablo había escrito a los cristianos del Asia Menor: «No os embriaguéis con vino, en lo cual hay desenfreno, sino dejaos llenar de Espíritu, recitando entre vosotros salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando de todo vuestro corazón al Señor, dando constantemente gracias (*eukharistountes*) por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 5,18-20; cf. Col 3,16s). Como lo demuestran los cánticos del Apocalipsis, ya en el siglo I los cristianos entonaban himnos y cánticos en alabanza tanto del Padre como del Hijo: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición y el honor y la gloria y la fortaleza por los siglos de los siglos» (Ap 5,13). Así pudo Plinio, como gobernador de la provincia romana de Bitinia († 114), escribir al emperador Trajano acerca de los cristianos de su jurisdicción: «Cantan alternando un himno a Cristo como Dios» (*Christo quasi deo:* Ep. X 96).

Según muestran los ejemplos conservados, el cántico cristiano no se diferenciaba por la forma de los cánticos no cristianos, sino por la singular novedad de sus ideas e imágenes. Y hay que advertir al respecto que fueron sobre todo los herejes los que procuraron difundir sus doctrinas por medio de cánticos, por lo que dieron origen a muchos himnos cristianos en oposición precisamente a los de los herejes. Así, Efrén el Sirio († 373) compuso poesías en honor de Cristo contrarias a los cantos del gnóstico Bardesano (el padre de la poesía siria), al igual que Clemente de Alejandría († 215) se había enfrentado a los gnósticos. Ambrosio († 397), el padre de la himnología occidental, luchó especialmente contra el arrianismo que intentaba difundir sus doctrinas por medio de cánticos. Los himnos del Apocalipsis muestran ya cómo la adoración de Cristo se había convertido en un culto (cósmico)

que abarcaba al mundo externo. «El júbilo del entorno inmediato al trono (de Dios) se extendía a círculos cada vez más amplios; los títulos de exaltación se multiplican (poder, riqueza, sabiduría y fuerza, honor, glorificación y alabanza: *dynamis, ploutos, sophia, iskhys, krates, time, doxa, eulogia*) y acaban resonando en boca de toda la creación, respondiendo a la amplitud y alcance del acto redentor de Cristo» (J. Rohr, *Bonner Bibel* X, 1932, 94: comentando Ap 5,11-14).

A la gran historia de la liturgia compete mostrar con detalle el desarrollo de este culto cristológico. Ella muestra de hecho cómo la liturgia sirve tanto a la glorificación de Dios como a la celebración del misterio cristiano de la redención, a la exposición y desarrollo del depósito de la fe cristiana, así como a la pastoral encaminada a la edificación de toda la Iglesia, como sirve igualmente al autoconocimiento de los cristianos y a su concepción de la historia (cf. A.G. Martimort [dir.], *La Iglesia en oración,* Barcelona ³1987, 254-304). Clemente de Alejandría († después del 210) abre su tratado «sobre la oración» (*Strom.* VII, 7,35,1) con estas palabras: «Pero se nos ha ordenado adorar y honrar (*sebeintiman*) al *Logos* en el convencimiento de que es nuestro salvador e introductor, y por medio de él hacerlo con el Padre: eso hemos de hacerlo... ininterrumpidamente y a lo largo de toda la vida y por todos los modos.» Sin duda que Clemente tiene ante los ojos, como punto de arranque de ese culto cristológico, la «celebración eucarística de los domingos» (cf. Ef 5,20), celebración que confería a toda la vida del cristiano su carácter especial, del cual escribe el mismo Clemente: «Vivimos toda nuestra vida como un día de fiesta (*heorte*)» (ibíd. VII, 35,6), al tiempo que dice del verdadero cristiano –al que llama «gnóstico» porque en él la fe se ha convertido en el convecimiento íntimo y supremo–: «Su vida entera es una fiesta sagrada única» (VII, 49,3). Y una fiesta se caracteriza por la alegría; ésta se vive en «comunidad», y la comunidad de los cristianos, la Iglesia, no se apoya primordialmente en el espíritu comunitario y subjetivo, sino que se edifica sobre la realidad del «Cristo viviente» (2Cor 13,4), al que el cristiano se «incorpora» en el bautismo, cuyo «espíritu» ha recibido y con el que celebra el «banquete de comunión» en la sagrada

eucaristía, como ya lo indica Act 2,42 refiriéndose a los primeros cristianos y como expone ampliamente Justino en su primera *Apología,* dirigida al emperador Adriano (y redactada hacia el 155), cf. c. 61,65-67.

Junto a ese culto central, y como consecuencia del mismo, muy pronto la Iglesia, y especialmente con la aparición de las órdenes monásticas en el siglo IV, se inspiró en el culto del templo del AT y reguló la santificación del día entero, de la semana y del año señalando determinados «tiempos de oración». Para ello se reunieron oraciones y prescripciones (rúbricas) por lo que se refiere a la Iglesia oriental en el Eucologio (para el sacerdote) y en el Horologio (para los demás ministerios sagrados), y en la Iglesia occidental primero en los Sacramentarios (de Verona, gelasiano y gregoriano), los Pontificales y finalmente en el Breviario, el Misal y el Pontifical, y a partir del concilio tridentino en numerosos libros particulares (cf. A.G. Martimort [dir.], *La Iglesia en oración,* Barcelona [3]1987; H.J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie,* Friburgo 1964 [Sophia 5]). Desde muy pronto, sobre todo y una vez más desde el siglo IV, junto a las oraciones y lecturas de la Escritura y de los padres de la Iglesia (más tarde también de los teólogos y de otros escritores eclesiásticos), en ese culto encontramos, además de los irrenunciables Salmos del AT, numerosos cánticos e himnos, a los que ya antes nos hemos referido y en los que de manera singular aparece Cristo como centro y mediador de todo el culto. A este respecto escribe Cl. Blume (*Unsere liturgischen Lieder, Das Hymnar der altchristlichen Kirche,* Ratisbona 1932): «La luz inconmensurablemente rica y cálida, que irradia del acontecimiento pascual y de su recuerdo y celebración renovados de continuo el domingo y los días sucesivos de la semana, es una luz que aviva y alimenta el donador divino Jesucristo, al que Clemente de Alejandría llama "el sol de la resurrección", cual si fuera un foco de irradiación superior del que procede la idea de la luz para los himnos de los días de la semana. Los himnos feriales y del tiempo forman así una unidad armoniosa. En la liturgia del cristianismo antiguo y durante siglos la semana era una semana festiva que empezaba con el domingo. Día tras día se celebraba en determinadas horas la memoria y exaltación de los misterios

del cristianismo y de las proezas de Dios –partiendo de la creación material y de la nueva creación espiritual operada por la resurrección de Cristo– con sentimientos de piedad en la vida orante de la comunidad cristiana a la vez que alentando al fiel cumplimiento de las obligaciones ideales que de ello se derivaban» (p. 64).

La importancia de los himnos en ese sentido se hace patente, si pensamos en el hecho de que todavía se conservan unos 10 000 himnos y cánticos latinos, de los que a partir de la reforma de 1623 aún se mantienen en el Misal y el Breviario 80 himnos antiguos y 95 más recientes, así como 5 secuencias (cantos de gradual), 2 himnos procesionales y 4 antífonas (ibíd., 11). La Iglesia oriental, por su parte, aún ha conservado más piezas, sobre todo de numerosos himnos medievales (cf. *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris,* edit. J. Schirò, 12 vols., Roma 1966-1980; los *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae,* desde antes de 1453 hasta 1958, los ha publicado Henrica Follieri, Città del Vaticano 1960-1966, 5 vols.; *Analecta Hymnica medii aevi* [*eccl. lat.*], ed. G.M. Dreves, desde 1886, y Cl. Blume, desde 1921, 55 vols. y 2 con todos de índices, Francke V, 1978; para los poetas de los himnos griegos, cf. H.G. Beck, *Kirche und theol. Lit. im byzantinischen Reich,* Munich 1959).

3. La importancia e influencia históricas de ese culto cristiano se echa de ver sobre todo en *la concepción del tiempo y de la historia* que dicho culto ha originado. Ya en el siglo I cristiano sustituyó la Iglesia el sábado, el día séptimo de la semana como día de descanso y fiesta que los judíos celebraban por mandato divino conforme a la semana de la creación (Gén 1,1-2,4), por el día primero de la semana, que desde el siglo I a.C. se llamaba día del Sol (entre los griegos y romanos), y que los cristianos designaron como «día del Señor» (*hemera kyriake:* Ap 1,10), porque ese día Cristo había resucitado (Mc 16,2; Jn 2,1). Pasó a ser el día de descanso y de fiesta, como lo era el sábado judío. Y ese día se celebraba todo el misterio cristiano (Act 20,7; *Did.* 14,1: «Cada día del Señor reuníos, partid el pan y dad gracias confesando vuestras faltas para que vuestro sacrificio sea puro»), cuyo centro

era «la cena del Señor» (1Cor 11,20). Según Ignacio de Antioquía († 117) los judeocristianos se distinguen de los cristianos de la gentilidad en que aquéllos todavía celebraban el sábado en tanto que éstos celebran precisamente el domingo (*Magn.* 9,1; cf. Justino, *Apol.* I, 67,7). La carta de Bernabé (redactada hacia el 130) hace decir a Dios: «No son los sábados de ahora (de los judíos) los que me agradan, sino el que yo he hecho, en el que yo llevaré al universo al descanso y crearé el comienzo de un día octavo, es decir, el comienzo de otro mundo.» «Por ello celebramos también nosotros el día octavo, y lo hacemos con alegría (cf. Tertuliano, *Apol.* 16,11: Si diem Solis laetitiae indulgemus), en el que también Jesús fue resucitado de entre los muertos, y después de haberse aparecido, subió al cielo» (15,8). «Ese día octavo el sacerdote ofrece un sacrificio de expiación, como está escrito en Ezequiel (44,25), y conforme a ese sacrificio expiatorio podemos alcanzar las promesas» (Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 158,4).

Como, según la concepción cristiana, el número ocho es símbolo de la vida futura, en la Roma tardía se empleó el *octógono* (rotonda de ocho lados) para los mausoleos (¡el de Diocleciano en Espoleto!); y de cara a la interpretación del bautismo en Pablo (Rom 6,1-12) a partir de Constantino el octógono pasó a ser el estilo específico de los bautisterios cristianos (Letrán, Ravena, Florencia; cf. los interesantes mosaicos de las cúpulas). Esa modalidad arquitectónica pasó, a través de los bizantinos, al islam (cúpula de la Roca, en Jerusalén) así como a la arquitectura carolingia (iglesia de San Miguel en Fulda, capilla imperial de Aquisgrán).

Pero la consecuencia más importante de ese culto cristiano fue el cambio en el cómputo de la historia universal, que pasó del cómputo romano *ab urbe condita* (que según la leyenda habría sido fundada por Rómulo y Remo el 753 a.C.) al cómputo cristiano *post Christum natum,* que introdujo el monje romano Dionisio el Exiguo cuando, a petición del papa Juan I y con vistas a fijar la Pascua del 525, desarrolló las tablas pascuales de Cirilo de Alejandría a lo largo de 95 años (LThK 3, 1959, 406). El gran arte cristiano, empezando por el de las catacumbas de Roma y luego

promovido sobre todo por el emperador Constantino y más tarde por el emperador Justiniano, vendría a ser otra prueba de ese culto creyente de los cristianos.

Por todo ello, la dogmática creyente hará muy bien en no perder de vista esa visión panorámica de los testigos extrateológicos de la fe en la divinidad de Jesucristo.

§ 14. *Definición de la divinidad de Cristo desde la imagen cristiana de Dios (Trinidad)*

Cf. CTD II, § 13 (bibliografía); F. Imle, *Christusideal und katholisches Ordensleben*, Munich 1922; R. Grosche, *Der Wandel der Christusfrömmigkeit*, «Akad. Bonif. Kor.» 51 (1936) 77-88; C. Richtstätter, *Christusfrömmigkeit*, Colonia 1949.

Resumimos una vez más las afirmaciones bíblicas y teológicas que sostienen y explican nuestra afirmación de la divinidad de Cristo, verdad que supera todo conocimiento y discurso humanos. ¿En qué afirmaciones, «paradójicas» desde la perspectiva humana, se apoya nuestra fe en la divinidad de Jesús de Nazaret?

1. La afirmación básica de la revelación en favor de ese misterio divino en Cristo es la afirmación de la *preexistencia;* con otras palabras, es la afirmación de que el Jesús de Nazaret histórico en su ser personal más íntimo, es decir, en su realidad histórica más densa, ya existía antes de ser concebido como un niño por María virgen. Más aún, que realmente su existencia histórica se asienta y fundamenta en una existencia suprahistórica y eterna. Pero tal preexistencia no es sólo realidad «en la idea eterna de Dios», como podría decirse de todo lo creado y muy especialmente de cada hombre, que es creado a imagen y semejanza divina para ser hijo de Dios por toda la eternidad. Esa preexistencia transciende la historia de todo lo real, que se inicia y fundamenta con la creación por obra de Dios, para penetrar en una nueva realidad esencial, en Dios mismo que es la realidad sobre toda realidad. Ambas realidades no pueden unirse entre sí «relacional-

mente» en una manera de hablar que para lo cristiano es de necesidad «relacionalista» (necesidad de la dialéctica hegeliana).

a) El himno cristológico de Flp 2,5-12 expresa ya esta verdad al proclamar que «Jesús existía en la forma esencial de Dios (*en morphēi theou*), pero que no hizo alarde de ser igual a Dios (*to einai isa theōi*), que él debiera conservar como una propiedad obtenida por robo indebido, sino que se despojó a sí mismo (*ekenosen heauton*) tomando condición de esclavo (*morphen doulon labon*), haciéndose semejante a los hombres (*en homoiomati*) y presentándose en el porte exterior como hombre (*skhemati heuretheis hōs anthropos*).» En su monografía sobre la Trinidad, redactada hacia el 240, Novaciano contrapone explícitamente la *forma* (contenido esencial) a la *imago* (forma de manifestación, aspecto exterior) y, consecuentemente, dice que Jesús en este mundo fue a la vez «imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación (Col 1,15; cf. 1Cor 11,7: imagen de la gloria de Dios)» (XXII, 126s). Novaciano habla aquí del «Dios-hombre» Jesús, pero respecto de su divinidad (personal) asegura que «es excelso y noble como ningún otro (hombre), Hijo de Dios, Palabra de Dios, que es igual al Padre en todas sus obras, pues que también él obra como su Padre».

b) Más clara aún aparece esa preexistencia esencial de Cristo en Juan, y ante todo en el himno al *Logos* que sirve de introducción a su Evangelio (cf. M. Theobald, *Im Anfang war das Wort*, SBS 166, Stuttgart 1983). Ya la primera afirmación «en el principio» (*en arkhēi*) tiene ahí, a pesar de su conexión con Gén 1,1 (En el principio creó...), un sentido absoluto, por cuanto que no sigue un razonamiento sobre Dios y la creación, sino que más bien contrapone «Dios» y «la Palabra», que a su vez es Dios. Con razón puede decir Theobald (42s): «No se afirma aquí que Dios y el *Logos* sean idénticos (así Bultmann, por causa de su idea de la desmitologización), ni que junto al Dios altísimo sea el *Logos* un "Dios segundo" (así Filón, *Leg. all.* 86, y de modo parecido Orígenes, *Contra Celsum* V, 39; *Princ.* I, 3,5), sino que al *Logos* se le atribuye el predicado *theos* (Dios), y superando el v. 1*b* que trata de su proximidad a Dios, se dice ahora que procede de la esencia del único Dios, que se ha expresado en su Palabra.» Al

finalizar el prólogo dice Juan de ese Jesús (1,18): «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, el que está en el seno (el pecho) del Padre, él es quien lo dio a conocer.» De manera parecida suenan las afirmaciones posteriores: «Pues nadie ha subido al cielo, sino aquel que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (3,13). «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; quien come de este pan vivirá para siempre» (6,51; cf. 8,23: «Yo no soy de este mundo»). «Salí del Padre (*exelthon para tou patros*) y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28). Hilario de Poitiers (367) anota acerca de esa salida: «Para mostrar que tal salida no era una alienación de Dios, sino que más bien a través del nacimiento el Hijo lleva en sí el ser del Padre, por eso agrega que no está solo, sino que el Padre está con él» (Jn 16,31; *De Trin.* IX, 30,57). Con toda amplitud expone que «el ser una sola cosa del Hijo con el Padre» (cf. Jn 10,30) no es, como dicen los herejes, una «unión de sentimiento o de voluntad», sino más bien una «unidad esencial», y que por lo mismo en virtud de la encarnación del Hijo también la «unidad de los cristianos entre sí» mediante el bautismo y la eucaristía no es sólo una unión de sentimientos, sino una unidad personal y superior «en Cristo» (Jn 17,21; cf. ibíd. VIII, 10-17, X 6).

Para poder mantener que la Palabra que es Dios y la Palabra en la que Dios se manifiesta por entero a su creación, es la misma «Palabra de Dios», los grandes apologistas de los siglos II y III han enseñado que la Palabra «que desde la eternidad está en Dios (*logos endiathetos*) con vistas a la creación del mundo salió en cierta manera de Dios (*logos prophorikos:* cf. Jn 1,3; Col 1,16; Heb 1,2; 1Cor 8,6), aunque sin ser ella una criatura (Justino, *Dial.,* c. 61; Teófilo, *Ad Autol.* 2,22; Hipólito, *Philos.* 10,33), si bien esos primeros apologistas, aun insistiendo en la divinidad de Jesús veían en el «hijo» a una persona subordinada al Padre (subordinacionismo). Tertuliano enseña (*Prax.* 7 y 12) que antes de la creación del mundo el *Logos* era *res et persona* (una persona real), y ello *per substantiae proprietatem* (esencialmente), pero que sólo con la creación del mundo su salida del Padre fue una *nativitas perfecta* (un perfecto nacimiento) y la sabiduría (eterna) se convirtió en Hijo (de manera parecida se expresa Melitón de

Sardes hacia el 190, *Vom Passa,* Friburgo 1963, ed. de J. Blank, 101-131). En contra de Marción, que establecía una diferencia esencial entre el Dios creador del AT (la justicia) y el Dios redentor del NT (el amor), destacaba Novaciano hacia el 240, en su monografía sobre la Trinidad, que nosotros los cristianos «creemos en Jesucristo, nuestro Señor y Dios, pero como Hijo de Dios, y ciertamente que del Dios que es el único creador de todos los seres» (ed. de H. Weyer, Darmstadt 1962, IX, 46, p. 74s).

Lo decisivo de estas afirmaciones sobre la preexistencia es que se refieren directamente –como veremos mejor después– a la persona histórica de Jesús de Nazaret, y no exclusivamente a su dimensión divina. Y aquí tenemos que mencionar las extensas exposiciones y explicaciones de la fe de la Iglesia en «Cristo como el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), sacadas de los escritos del NT (y a la refutación de las doctrinas contrarias de los arrianos), que se encuentran en los doce libros del doctor de la Iglesia, Hilario de Poitiers († 367) *Sobre la Trinidad* (especialm. III, 3s,11ss; VII, 9,16,21,25s,31; IX, 5-8,30-75). Con razonamientos siempre nuevos se exponen la unidad esencial y la diferencia personal entre Padre e Hijo, al tiempo que se salvaguarda la unidad del ser divino.

2. La doctrina trinitaria (CTD II, § 18, 3*b* y *c*) ha señalado cómo Juan en su Evangelio habla al menos 40 veces de cómo el Jesús histórico «ha sido enviado por el Padre a este mundo». Y, como allí se indica, mediante ese lenguaje del envío del Hijo por el Padre se expresa la unidad de posesión, la unidad de acción y sobre todo la unidad de esencia entre las dos personas distintas (cf. Jn 10,30.36-38). Atanasio, especialmente después de la resolución del concilio de Nicea sobre la igualdad esencial entre Padre e Hijo (*homoousios tōi patri*), fundamentó el envío del Hijo en la afirmación de la «generación eterna del Hijo del Padre» (cf. p. 354-360). Esa verdad descansa sobre dos columnas: la inmutabilidad del *Logos* eterno y la igualdad esencial entre el Padre y el Hijo (*De incarn.,* 54: PG 26,192). Como antes hiciera Tertuliano mediante la introducción del concepto de persona en la doctrina trinitaria (no para dividir sino simplemente para

distinguir al Hijo del Padre en la misma esencia divina), así Gregorio de Nacianzo, hacia el 390, contrapone el «ser ingénito del Padre» al «ser engendrado del Hijo», contraposición que Agustín desarrolla ampliamente (*De Trin.* V, 6-8: PL 42,94-97).

3. Al tratar (§ 11) los títulos de Jesús hemos ya expuesto cómo algunos de dichos títulos, especialmente el de Hijo de Dios (§ 11,2*d*), fueron el punto de partida para el desarrollo teológico de la doctrina trinitaria cristiana, en la que se combinaron el monoteísmo de la revelación veterotestamentaria (espec. del Dt) y la verdadera divinidad de Jesucristo, dejando así expedito el camino al nuevo «misterio» cristiano acerca de Dios (el Dios uno y trino). Y ahí entran también el título de *Kyrios* rectamente entendido (§ 11,2*h*) y sobre todo el título joánico de *Logos* (§ 11,2*i*), que constituyen una confesión de fe en la verdadera divinidad de Jesucristo.

4. Aquí vamos a tratar expresamente del título de *Mesías* que se le da a Cristo en el NT (cf. § 11,1*g*), porque en él se indica la relación de Cristo con el Espíritu Santo, al igual que en el título de Hijo se señala la relación con el Padre (cf. R. Schnackenburg, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium,* en *Festschrift für J. Schmid,* Ratisbona 1963, 240-264). Sólo en el Evangelio de Juan se encuentra dicho título y dos veces: una en el pasaje en que Andrés conduce a su hermano Simón hasta Jesús, al que presenta como el «Mesías», que Juan completa: «que quiere decir Cristo», el Ungido. Con ese título Juan quiso señalar al Profeta en Cristo, como aparece de inmediato con toda claridad cuando Jesús le dice a Simón que se llamará «Pedro (Kefas)» (Jn 1,41s). Esa interpretación del título mesiánico resalta también en el relato siguiente con el encuentro entre Jesús y Natanael; éste había sido conducido por Felipe hasta Jesús con estas palabras: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés, en la Ley y los profetas...», y Jesús le dice que ya lo había visto cuando estaba debajo de la higuera, a lo que responde Natanael: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios; tú eres el rey de Israel» (Jn 1,45-51). De modo parecido habla en Juan la mujer samaritana junto al pozo de

Jacob del Mesías prometido y Jesús le dice: «Soy yo, el que está hablando contigo», y la mujer informa a sus paisanos que Jesús le ha dicho todo cuanto ella ha hecho, y añade: «¿No será éste acaso el Cristo?» (Jn 4,25-29).

Según queda ya expuesto, Gregorio Nacianceno llama más tarde a la divinidad «la unción de la humanidad». Y el propio Jesús, en la sinagoga de Nazaret, interpreta así la palabra después de leer el texto de Is 61,1s: «El Espíritu del Señor descansa sobre mí, pues me ha ungido», diciendo que «Hoy se ha cumplido la palabra de la Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,16-23). La comunidad cristiana de Jerusalén se refiere tal vez a esa palabra de Jesús, cuando, tras la liberación de Pedro y Juan por el gran consejo, ensalza al Siervo de Dios, «al que tú (Dios) has ungido» (Act 4,24-27). Igualmente habla Pedro en su predicación ante Cornelio de «cómo Dios ha ungido con Espíritu Santo y fuerza a Jesús de Nazaret» (Act 10,38). El autor de la carta a los Hebreos cita en la introducción las palabras del Sal 45,8 para poner de relieve la superioridad de Jesús, el Hijo de Dios, frente a los ángeles: «Por eso Dios, tu Dios, prefiriéndote a sus compañeros te ungió con aceite de júbilo» (Heb 1,9). Con ello puede probarse que Dios es de una manera singular «el Dios de Jesús» y que su unción es una unción única.

Con todo ello, este título mesiánico del NT señala asimismo que Jesús tiene su razón de ser en el Dios uno y trino. De esa verdad saca Pablo la consecuencia, cuando dice que los cristianos como miembros del cuerpo de Cristo: «Y es Dios quien a nosotros, junto con vosotros, nos asegura en Cristo y nos ungió, y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la prenda del Espíritu» (2Cor 1,21s). Cf. sobre todo ello H. Mühlen, *Der hl. Geist als Person,* Münster 1963, p. 5s, 187ss; para la problemática de la persona, cf. más adelante § 18).

5. En este punto hemos de hablar también de una realidad que está en el centro de la enseñanza y la predicación de Jesús: el *reino de Dios* (cf. K.L. Schmidt, *Basileus-basileia,* en ThW 1, 1933, 566-595; P. Feine, *Theol. des NT,* Leipzig 1922, 73-94; M. Meinertz, *Theol. des NT* I, Münster 1949, 27-126). Según Marcos,

el comienzo de la predicación de Jesús fueron estas palabras: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca (*engiken he basileia tou theou*); convertíos y creed al evangelio» (Mc 1,15; Mt 4,17). Cuando Jesús envió a sus discípulos, les impuso que anunciasen a la gente que el reino de Dios estaba cerca (cf. Lc 10,9.11). Pero esa referencia a la «proximidad» no tiene un significado de tiempo futuro, sino que se entiende como ya presente, de modo que Cristo, con ocasión de expulsar a un demonio, pudo decir: «Pero si yo arrojo los demonios a vosotros» (*ara ephthasen eph hymas:* Mt 12,28; Lc 11,20). Y de ese reino afirma el propio Jesús: «Ni se dirá: Míralo aquí o allí; porque mirad: el reino de Dios ya está en medio de vosotros» (Lc 17,21: *entos hymon esti*). Con la expresión «reino de Dios» se indica aquí la dignidad y el poder de Dios y su campo de influencia en el mundo. Es una «realidad escatológica», a la vez presente y futura, el reino de Dios en este mundo y su consumación en el eón futuro (Mt 12,32; Mc 10,30; Lc 20,34s: *ho aion houtos-mellon*). Esto se expresa repetidas veces sobre todo en las numerosas parábolas del reino de Dios (Mt 20,1-16: la recompensa de los trabajadores en la viña; Mt 22,1-14: el banquete de bodas del rey; Mt 25,1-23: las vírgenes prudentes y las necias; Mt 25,14-30: la parábola de los talentos), así como en el sermón del monte (Mt 5-7).

Estar en el reino de Dios equivale a haber sido liberado de la tiranía del pecado, la muerte y el demonio, como se expone en la soteriología (CTD IV/2, § 5). Así, pues, el reino de Dios en este mundo es una realidad escatológica y soteriológica, una realidad historicosalvífica, que en la Escritura a menudo se identifica con los distintos bienes de la salvación: como la «justicia» (Mt 6,33), la «paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17: texto que motivó la conversión de san Agustín: *Conf.* VIII, 12), la «gloria de Cristo en su última venida» (Mc 10,37 = Mt 20,21), la «vida eterna» de los bienaventurados en la gloria de Dios (Mc 9,47 = Mt 18,9) y el «verdadero conocimiento» que los doctores de la Ley de la antigua alianza habían cerrado a los hombres en vez de abrírselo (Lc 11,52 = Mt 23,13). El reino de Dios se demuestra siempre como una «fuerza» (*dynamis*) y no en meras palabras (Mc 9,1; 1Cor 4,20), aunque en este mundo se realice a través de la

«debilidad humana» como en la muerte de Jesús (2Cor 12,10; 13,4). En la predicación de Jesús aparece el «reino de Dios» en la Iglesia visible como el «resto escogido» (Mt 16,18s; 18,17-19; cf. Agustín, *De civ. Dei* XX, c. 9: CTD VIII), y más en concreto en sus «santos» no en los pseudobautizados. Ese «reino de Dios» siempre se presenta como un «don divino» (Mt 20,13-15; 23,43; Lc 12,32; 1Tes 2,12; Col 1,13), que actúa por sí mismo (Mt 13,31ss), aunque para entrar en él se le exija al hombre –cuya dignidad suprema es su libertad– como condición necesaria buscar el reino de Dios (Mt 6,33; Lc 12,32), hacer penitencia y creer (Mc 1,15; 2,17; Mt 21,31s); de ahí que «prostitutas y pecadores» con conciencia de su estado puedan entrar en el reino de los cielos más fácilmente que quienes se tienen por justos. El hombre tiene que hacerse pobre de espíritu (Mt 5,3) y acoger como un niño el reino de Dios (Mt 10,15; Lc 18,17); es decir, tiene que hacerse como un niño (Mt 18,1-3).

Como el reino de Dios se realiza a su vez en el «reino de Cristo» en este mundo, y Cristo es «el camino y la verdad y la vida» (Jn 14,6), el propio Cristo exige que, para entrar en su reino, el cristiano esté dispuesto a sufrir persecuciones (Mt 5,10; 10,23; 11,12; Lc 16,16; Jn 15,20), a tomar la cruz y los sufrimientos siguiéndole a él (Mt 10,38; 16,24-28; Mc 8,34-9,1; Lc 9,23-27); más aún, tiene que negarse a sí mismo y renunciar a muchas de sus realizaciones humanas más íntimas (Lc 14,26; 9,57-62), entregándose por completo a él (cf. Gál 2,19s: estoy crucificado con Cristo, y ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en *mí*), porque el misterio último del reino de Dios en este mundo es el *mismo Jesucristo*. La «equiparación del Dios hecho carne y de Jesucristo presente en la Iglesia con el futuro reino de Dios» es el centro del *kerygma* cristiano. El envío por Dios a este mundo es un acontecimiento único y, por ende, definitivo para este mundo nuestro (Rom 6,10; Heb 6s; 1Pe 3,18), de modo que Orígenes ha podido llamar al mismo Cristo «el verdadero reino de Dios» (*autobasileia: In Mt 18,23* III, p. 283, Lommatsch), y hasta Marción llegó a decir: «En el evangelio, el reino de Dios es Cristo mismo (*in evangelio est Dei regnum Christus ipse*)», cf. Tertuliano, *Adv. Marc.* IV, 33: ThW I, 1933, 591).

6. Pero lo decisivo en esta afirmación de la divinidad de Jesucristo sólo se advierte de verdad, cuando se toma en serio tanto ese ser divino de Cristo como su humanidad –de la que trataremos a continuación–, con lo que también se entiende adecuadamente el verdadero *culto de Cristo*. De ahí las observaciones que ofrecemos aquí.

Después de Nicea las Iglesias orientales desarrollaron sobre todo las verdades de fe relativas a la divinidad de Cristo; ello hizo que, en la concepción de la imagen de Cristo, en vez de la representación del «buen pastor» de las catacumbas romanas prevaleciese cada vez más la figura del *Pantokrator* (por ej., en las cúpulas de los baptisterios y en los ábsides de las iglesias). Tal vez por influencia del monofisismo herético, ya desde el siglo V la concepción de la eucaristía es predominantemente la de un «sacrificio terrible» y dramático (incluso en Crisóstomo); lo cual condujo a su vez a que, pese a la pronta celebración diaria de la misa, la recepción de la comunión fuera cada vez más rara. Ello hizo que en la edad media germánica y por la penetración de la «conciencia de culpa» (gálica) se comulgase sólo en las máximas festividades del año eclesiástico (cf. CTD VI, 307s). En las iglesias orientales el santo sacrificio se empezó a celebrar en una parte reservada y el altar se separó del pueblo, primero (en el siglo VI) por unas celosías y, desde el siglo XIV, por un compacto muro de las imágenes: el *iconostasio*.

Desde la controversia de las imágenes del siglo VIII (LThK 2, 1958, 461-464) en las Iglesias orientales alcanzó especial relevancia la concepción platónica de la imagen (como revelación de una realidad oculta). Cuando en la edad media, tanto en Oriente como en Occidente, alcanzó mayor importancia la veneración de los santos como mediadores entre Dios y los hombres, ello tuvo como consecuencia en las Iglesias orientales que la veneración de las imágenes de los santos (iconos) predominase fuera del culto divino, mientras que la veneración (no el temor reverencial) de las especies eucarísticas iba cediendo (también por la desvalorización platónica de las realidades terrestres). Por el contrario, la Iglesia occidental valoró cada vez más la realidad terrestre y humana (en el espíritu del aristotelismo), y mediante la festividad

del *Corpus Christi* introducida en 1264, se tributó una gran veneración pública a las propias especies sacramentales como signos de la presencia divina de Cristo (fundándose en la doctrina de la transubstanciación entendida teológicamente), mientras que la humanidad de Jesús entró en el culto cristológico bajo la forma concreta del culto al corazón de Jesús, a las sagradas llagas y a la pasión (la devoción del vía crucis, estimulada por los recuerdos de las cruzadas). Y así la verdadera «mística cristológica» tuvo también algunas diferencias en Oriente y en Occidente.

Pero, pese a todos los cambios en las formas externas del culto, lo verdaderamente importante fue que todo el culto ortodoxo de Cristo mantuvo la profunda convicción creyente de la «verdadera divinidad de Cristo» como supuesto básico. Y después de lo dicho, pasemos ahora a la exposición de las cuestiones que se refieren a la verdadera humanidad de Jesús.

Sección segunda

LA «NATURALEZA HUMANA» EN JESUCRISTO

Dos observaciones previas. 1. El misterio de Cristo consiste en ser a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, aunque sea Dios desde la eternidad y hombre desde un determinado tiempo. Este misterio fundamental de la revelación cristiana requiere para la comprensión de ambas realidades, tanto de la divinidad de Jesucristo como de su humanidad, un importante desarrollo así de la concepción de Dios como de la concepción del hombre. En las páginas precedentes, y por lo que atañe al ser divino de Jesucristo, ya nos hemos referido a la concepción de Dios que se deriva de la nueva imagen cristiana de la divinidad, y en concreto a la «Santísima Trinidad». Mas también por lo que se refiere a la concepción cristiana del hombre se requiere un ulterior desarrollo, si pretendemos entender rectamente la verdadera humanidad de Jesucristo. Este desarrollo intentaremos aclararlo por completo en el próximo capítulo sobre la unión hipostática.

2. Aquí empezaremos por exponer y declarar simplemente el

«verdadero y completo ser humano, aunque no exclusivo, de Jesucristo». Y lo haremos presentando primero (§ 15) las bases bíblicas en que se sustenta tal afirmación, para ofrecer después (§ 16) el desarrollo de esa doctrina frente a las nuevas herejías que van abriéndose paso.

§ 15. *La verdadera e integral humanidad de Jesucristo en la predicación del NT*

K. Adam, *Jesucristo*, Barcelona [8]1985; íd., *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona [4]1972; P. Enrico M.G. Genovesi, *L'umanità del Salvatore nostro Dio*, Bolonia 1946; C. Colpe, *Der Menschensohn*, en ThW VII, 1969, 403-481; R. Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburgo 1958; J.R. Geiselmann, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Munich 1965; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; R. Bichlmeier, *Der Mann Jesus*, Viena 1948; D. Wiederkehr, véase MS, Einsiedeln 1970, III/1, p. 477-646.

I. Dos observaciones preliminares

1. Los ensayos cristológicos más recientes se interesan sobre todo por la realidad histórica de Jesucristo. Y así presentan esa imagen de Cristo o bien poniendo como base de su afirmación la exposición de la «autoconciencia» de Jesús en los diferentes escritos del NT (cf. K. Adam), o bien presentando el ministerio de Jesús como la venida del reino de Dios por la acción del Padre en el hombre Jesús (W. Kasper), o bien, finalmente, estudiando las dos naturalezas en la unidad personal de Jesucristo, como lo hiciera la cristología clásica hasta el siglo XIX, aunque con una manera de pensar más «relacionista» (así D. Wiederkehr). Si aquí se desarrolla y expone el tema en el espíritu de la cristología clásica, tal como se elaboró sobre todo en el siglo IV y como la cultivaron la gran escolástica y más tarde la teología postridentina de un modo más positivo y atendiendo a la historia de los dogmas hasta finales del siglo XIX, por razones de orden empezaremos por discutir los misterios de fe de las dos naturalezas, y eso en aras del «problema de la realidad» de esa doctrina de fe, que tiene especial

importancia en la teología de nuestro tiempo, y porque en él se apoya toda la seriedad de la decisión que rige la vida del cristiano, y por ende, del cristianismo vivido.

2. Sin embargo, las afirmaciones de los distintos escritos del NT acerca del tema no aparecen simplemente como una peculiaridad de cada autor y de su imagen del mundo; pretenden más bien, por encima de la compleja realidad del verdadero ser hombre de Jesucristo, hacer unas afirmaciones decisivas sobre la misma como una realidad de fe. Al mismo tiempo se echará de ver que la pluralidad de las expresiones lingüísticas de los autores del NT dice más acerca del contenido de esa realidad que cuanto afirma muchas veces la teología conceptual de nuestro tiempo, influida por la ilustración y el idealismo, allanando con demasiada facilidad la profundidad del misterio mediante una forma dialéctica de pensar y de hablar.

II. ¿Qué dice el NT sobre la «verdadera y completa humanidad» de Jesucristo?

a) Hay que consignar ante todo que en el pensamiento judío –que para los escritos del NT es determinante, toda vez que Jesús y sus apóstoles pertenecían al pueblo de Israel– Jesús aparece como un hombre de su tiempo sin cuestionamientos de ningún tipo. Y aunque esos escritos no ofrecen materia para una «biografía histórica de la persona y del ministerio de Jesús», parten ciertamente del hecho de que Jesús era en su ser un hombre verdadero, que era y es nuestro hermano, aunque en su vida y su ministerio supere de continuo ese nuestro ser humano natural, como se ve sobre todo en los relatos milagrosos de los Sinópticos o en la exposición joánica de la autoconciencia de Jesús. Pero esa problemática sólo podremos tratarla en el próximo capítulo sobre la colaboración de las dos naturalezas en Cristo. En su libro *Jesucristo* (la ed. original alemana es de 1933) K. Adam ha presentado esa «fisonomía psíquica y mental de Cristo» (p. 87-121) en su humanidad viva. Pero son los Sinópticos los que de la forma más sencilla y realista se refieren a ese hombre y judío que

es Jesús de Nazaret: Mateo y Lucas ofrecen una «historia de la infancia» propia, hablan de sus padres, María y José, de su concepción milagrosa, su nacimiento en Belén y su vida en Nazaret. En los tres Sinópticos, precedidos ciertamente por Marcos, aparece el hombre Jesús en su ministerio público como un predicador ambulante y como un obrador de milagros judío, con todas sus molestias y sufrimientos corporales. Sin duda la conciencia personal de ese hombre Jesús supera la autoconciencia de cualquier otro hombre, como se hace ya patente en el grito de júbilo de Mt 11,25-27 – Lc 10,21s, al igual que sus milagros y su modo de hablar, aunque se trata siempre de Dios, y finalmente el misterio de su resurrección corporal superan todo lo humano. Mas todo ese acontecer y obrar maravilloso pertenece exclusivamente al Jesús histórico de Nazaret, que se hizo hermano nuestro con su concepción en las entrañas de María virgen, y hermano nuestro sigue siendo, aunque al final de los tiempos se someta al Padre, «para que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

b) En Pablo, que nunca trató personalmente con el Jesús de Nazaret histórico, la base de su predicación sigue siendo claramente el relato sinóptico de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (1Cor 15,1-8). Si en otros pasajes, sobre todo en su predicación a los gentiles, hace más hincapié en la calidad de *Kyrios* de Jesús, en su acción divina, no deja de subrayar explícitamente en esa imagen creyente de Jesucristo el hecho de que, aunque Hijo único de Dios, «había nacido de mujer y estuvo sujeto a la Ley» (Gál 4,4). Su himno cristológico de la carta a los Filipenses enseña que, aun «siendo igual a Dios», se despojó a sí mismo tomando condición de esclavo, haciéndose (realmente) semejante a los hombres (Flp 2,7). El autor de la primera carta a Timoteo (2,5) llama al único mediador entre Dios y los hombres «el hombre Cristo Jesús». Y el predicador de la carta a los Hebreos agrega (2,11.14): «Y como los hijos comparten la sangre y la carne, de igual modo él participó de ambas... y por ello precisamente no se avergüenza de llamarlos hermanos» (a los hombres).

c) Un papel especial juega ya la humanidad de Jesús en Juan, que ha destacado ese lado de Cristo con la misma fuerza con que

puso de relieve su divinidad, según queda ya expuesto. La razón de ello fue que ya hubo de tomar posición contra una doctrina gnóstica judeocristiana. Según informes de Ireneo (*Adv. haer.* I, 26,1; III, 11,1), fue el hereje judeocristiano Cerinto (finales del siglo I), «educado en la sabiduría egipcia», el que se enfrentó en Asia Menor al apóstol Juan. Para Cerinto el mundo había sido creado por una potencia maléfica y hostil a Dios, y Cristo era un puro hombre, aunque el más sabio de los heraldos del Padre desconocido, sobre el que en el bautismo del Jordán descendió el Espíritu, que volvió a abandonarlo en su pasión. Juan se enfrenta de manera resuelta a esa doble herejía ya en el himno al *Logos,* al comienzo de su Evangelio, viendo en Cristo al «*Logos* eterno», que «se hizo carne» (Jn 1,14). «Todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es del anticristo» (1Jn 4,2s). El sentido de esa encarnación del *Logos* es la superación del mal que ha entrado en este mundo a través de las criaturas libres, el ángel y el hombre. «Esta luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la recibieron... Estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por medio de ella (la Palabra), pero el mundo no la conoció... Pero a todos los que la recibieron... les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios... los que nacieron de Dios» (Jn 1,5.10-13).

Claramente se toma ahí posición contra la separación dualista y gnóstica entre Dios y el mundo: así como Dios está íntimamente ligado al mundo por el «acto de la creación», así la salvación del mundo, perdida por el pecado, se restablece por la «encarnación del *Logos*» (Jn 15,9). Por ello se requiere para la salvación del hombre «el nacimiento de arriba», el «renacer del agua y del Espíritu» (Jn 3,1-7.19s). «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; cf. 3,31). Son sobre todo los hondos impulsos anímicos del hombre Jesús a los que Juan se refiere frecuentemente: cf. su tristeza por la muerte del amigo Lázaro y su cólera por la incredulidad del mundo (Jn 11,33.35), así como su oración de despedida por el mundo y por los discípulos (Jn 17,6-19). El «corazón traspasado» es la señal última de la muerte humana de Jesús (Jn 19,32-37).

La importancia de esta afirmación de que Jesús fue hombre

verdadero y completo sólo se vio con toda claridad en la época siguiente, cuando la Iglesia hubo de defender su cristología, y en especial la humanidad de Jesús, contra una gnosis dualista polifacética que se había difundido por doquier. Es en el desarrollo y crecimiento de la tradición donde se clarifica cada vez más –y no se «deforma», como cree poder demostrar la exégesis moderna, cf. ThW VII, 1969, 480s– la verdadera concepción creyente de la revelación de Cristo en la Escritura. La exégesis moderna es en parte una mera hermenéutica, que plantea sus cuestiones desde el punto de vista personal y que, consecuentemente, realiza una selección objetiva en las fuentes y la tradición. Por ello, y es un ejemplo, en Herbert Braun puede darse una antropología en vez de una cristología. Jesús de Nazaret no pasa de ser un catalizador de un puro planteamiento antropológico. Y sigue presente sólo por cuanto que da un nuevo impulso a la autoconciencia del hombre en el acontecer de la cohumanidad (A. Grillmeier, *Mit ihm*, 714).

§ 16. *La defensa y la explicación de la verdadera humanidad (pero no exclusiva) de Jesucristo en la doctrina de la Iglesia*

Cf. § 12 (bibliografía); J. Liébaert, *Die Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, en HDG III/1a., Friburgo de Brisg. 1965.

1. Anteriormente (§ 12,3) hemos presentado ya el marco histórico. Los primeros gnósticos cristianos negaban la realidad del cuerpo humano de Cristo, reclamando en su lugar un cuerpo aparente o sideral; así, sobre todo, Valentín (136-165), nacido en Roma y que vivió en Chipre. El enfrentamiento de la Iglesia a esas doctrinas erróneas lo reflejan los escritos de los apologistas de los siglos II y III. Siguiendo los pasos del Evangelio de Juan ya Ignacio († hacia el 117) destaca en su carta a los Esmirniotas (c. 1-7) la humanidad de Cristo y traza un perfil preciso del error docetista, contra el que toma posición cuando escribe: «Cristo es verdadero retoño del linaje de David según la carne» (c. 1: cf. Rom 1,3). «Padeció realmente, como realmente resucitó también,

y no padeció sólo en apariencia como afirman algunos incrédulos; como ellos sólo viven de manera aparente..., también serán fantasmales y sin cuerpo (en su resurrección)» (c. 2). «Yo sé, en efecto, y confío en que también después de la resurrección él sea el mismo en carne» (cf. Lc 24,39-42: c. 3). El sentido de su propio martirio lo encuentra el obispo mártir únicamente en el padecimiento histórico de Cristo, «que se hizo hombre perfecto» (c. 4; cf. *Trall.*, c. 10s). A los herejes y maestros del error, que negaban que Cristo hubiera aparecido en carne, los llama «animales en forma humana» (c. 5). Los herejes –dice él– desprecian también la eucaristía, «porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro redentor Jesucristo, que padeció por nuestros pecados, y que el Padre en su bondad resucitó»; por todo lo cual hay que evitarlos (c. 7).

Ireneo († 202) convierte ya en un principio teológico esa doctrina de la verdadera naturaleza humana de Jesucristo, cuando desarrolla su «teoría de la recapitulación», según la cual el hombre, que «fue creado a imagen de Dios» (Gén 1,26), sólo pudo ser rescatado porque Dios mismo «se hizo hombre» (*Adv. haer.* III, 22). Y aquí expone sobre todo el «nacimiento de Jesús de María virgen» como testimonio histórico de esa encarnación, tema en el que insiste. Habla una y otra vez de «Jesucristo, nuestro Señor, que por su infinito amor se hizo lo que nosotros somos, para poder convertirnos por completo en lo que él es» (V, prólogo, 1). Y aquí nombra Ireneo por su nombre a los herejes valentinianos y ebionitas. Remitiéndose a 1Cor 15,22.45 dice: «Así, en el Adán espiritual (segundo), que es Cristo, todos podemos recibir la vida, como en el Adán psíquico (primero) todos morimos» (cf. V, 14-16, donde hace una amplia exposición de su teoría de la recapitulación). Tertuliano († 220) combate hacia el 207 al hereje Marción, el cual había afirmado que Cristo había sido un eón superior con un cuerpo aparente (III, c. 89); también escribió un manifiesto contra los valentinianos y hacia el 210 una monografía específica *De carne Christi* contra los gnósticos, en que presenta y explica la realidad del cuerpo humano de Cristo insistiendo explícitamente en las afirmaciones fisiológicas sobre su cuerpo (c. 5). En su otra monografía *De carnis resurrectione*

(Sobre la resurrección de la carne, hacia el 211), acuña la frase «Caro salutis est cardo» (c. VIII: «la carne [de Cristo] es el quicio de nuestra salvación; sólo por la carne de Cristo se le pudo volver a abrir al hombre la puerta de la salvación). Asimismo el platónico Orígenes († 254) acentúa la verdadera humanidad de Jesús desde su nacimiento hasta su muerte en cruz (*Princ.* II, 6,2).

2. Otros herejes gnósticos negaron principalmente la integridad de la naturaleza humana, al sustituir sobre todo el alma de Jesús por una realidad no humana. Y aquí habría que mencionar en primer término las opiniones de Arrio y las distintas corrientes del arrianismo en el siglo IV, que pretendían sustituir el alma de Jesús por un demiurgo o por alguno de los eones. El sínodo de Alejandría (362) tomó ya posiciones contra los mismos. También Apolinar, obispo de Laodicea desde el 361, quiso «salvaguardar» la divinidad de Jesucristo sustituyendo primero el alma humana, y más tarde el espíritu humano superior (*nous*), por el *Logos* divino. Luciano y sus secuaces afirmaban que el *Logos* no había asumido ningún tipo de alma sino únicamente la carne, para poder así atribuir al *Logos* divino también las debilidades y necesidades humanas, por las que él nos redimió a nosotros. Y aquí entra otra herejía, surgida en Corintio a fines del siglo IV, que muchos (ciertamente equivocados) atribuyeron a Apolinar y que afirmaba que la *kenosis* o despojamiento de Dios había sido tan completa que el cuerpo terreno de Cristo era el propio *Logos*. En su carta al obispo Epicteto de Corinto Atanasio († 373) combate extensamente tal doctrina, y su carta siguió jugando un papel importante hasta en las controversias religiosas de la edad media. Hacia el 377 Basilio escribe a los logopolitanos que Cristo no sufrió directamente en su divinidad los sufrimientos y aprietos de los afectos, sino precisamente a través de su cuerpo y de su alma humanos. En lo mismo insiste Epifanio († 403: *Ancor.*, 33) con el argumento de que Dios en sí es incapaz de sufrir y que el crecimiento y maduración en Cristo (Lc 2,40) se comprenden justamente a través de esa ralidad psíquico-corporal, al tiempo que rechaza la doctrina de los gnósticos que pretendían poner en el hombre cuatro hipóstasis, a saber: *nous, psykhe, pneuma* y cuer-

po, en lugar de dos hipóstasis, que serían las de alma y cuerpo.

El obispo romano Dámaso rechaza, en el sínodo de Roma del 376, los errores de Apolinar acerca de la doctrina de la redención (cf. Teodoreto de Ciro, *Hist. eccl.*, 10: DS 159, Dz 65; cf. DS 146 y 149); mientras que el sínodo de Constantinopla del 381 (Teodoreto, o.c., V, 9) escribe a los obispos de Occidente: «No admitimos que la naturaleza humana estuviera sin alma o sin razón o incompleta; sino que sabemos que el *Logos* Dios estuvo totalmente completo y antes de todo tiempo, pero que en los últimos días se hizo hombre completo por nuestra salvación.» Finalmente, Gregorio de Nacianzo († hacia el 390) formuló el principio básico para la doctrina de la redención (*Ep.* 101; *Ad Cledon.*): «Lo que no fue asumido por Cristo no pudo ser redimido, mas sí que pudo ser redimido lo que se unió a Dios» (*Ep.* 1018). En el 431 escribe Cirilo de Alejandría a Nestorio: «El *Logos*, al haberse unido hipostáticamente con la carne animada por un alma espiritual, se hizo hombre de un modo inefable e incomprensible y vivió como un hijo del hombre» (DS 250, Dz 111*a*; cf. concilio de Calcedonia; DS 301, Dz 148; y Constantinopolitano III: DS 554, Dz 290).

Frente al adopcionismo, del que habremos de tratar más tarde, ya el sínodo de Francfort del 794 estableció (DS 613, Dz 311) que según la doctrina católica había en Cristo dos naturalezas, la divina y la humana, y tres substancias: la divinidad, el alma y el cuerpo (*divinitas, anima, corpus*) y una persona, la divinohumana (*deus et homo*). Todo ello lo expondremos más ampliamente en el capítulo siguiente. Cuando más tarde Pedro Juan Olivi († 1298) volvió a afirmar que el *Logos* sólo se había unido al cuerpo mediante el alma sensitiva, el concilio de Vienne de 1311 rechazó una vez más esa doctrina (DS 900, Dz 480).

3. Pero la igualdad de Cristo con nosotros los hombres no se refiere sólo a la totalidad de la naturaleza humana del individuo (sobre el ser personal humano hablaremos más tarde, en el § 18). Tiene más bien importancia para la humanidad entera, que vive en este mundo desde la creación del hombre hasta el último ser humano. De ahí que ya Pablo estableciera el paralelismo entre el

primer Adán y Cristo segundo Adán y pudiera escribir: «El primer Adán fue ser viviente; el último Adán, espíritu vivificante» (1Cor 15,45). «Pues, al igual que por la desobediencia de un solo hombre todos quedaron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos quedarán constituidos justos» (Rom 5,19). Con lo cual se fundamenta la universalidad de la redención, la unidad del sacrificio redentor y la reunión de todos los redimidos en el cuerpo místico de Cristo (cf. Rom 5,14). De ello hablaremos en el IV/2, dedicado a la soteriología (cf. además, CTD VIII: la Iglesia, § 17).

4. También la «capacidad de sufrimiento» o pasibilidad pertenece al verdadero ser humano de Cristo, al cuerpo y alma del hombre. Si «Dios enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3), también Cristo hubo de compartir con los hombres el sufrimiento y la muerte, puesto que sufrimiento y muerte son secuelas del pecado (cf. Gén 3,14-19; Rom 5,12). Explícitamente se refiere una vez más Epifanio († 403), y en contra de los gnósticos, al hecho de que «Cristo en verdad se sometió por nosotros al sufrimiento en su carne, en su naturaleza humana completa, sufriendo en la cruz..., entregando su cuerpo por voluntad de la divinidad a los latigazos, se dejó tentar por el diablo y se sometió al hambre, al sueño, al trabajo, a la tristeza y al miedo», hasta que quedó perfecto por la resurrección (*Anakeph.* III, sec. II; cf. Agustín [† 431], *In Io 49,18:* Cristo se sintió turbado y padeció hambre y sueño, estuvo triste y murió, y se vio afectado de una manera o de otra, porque él mismo lo quiso).

Juan Damasceno († 749) distingue una doble caducidad del cuerpo humano: una, consistente en el sufrimiento externo, y la otra que tiene su fundamento en la corruptibilidad intrínseca del cuerpo. El Damasceno resume su pensamiento destacando que al cuerpo de Cristo le correspondía necesariamente el sufrimiento humano exterior (*pathē*), como el hambre, la sed, el cansancio, etc. En este sentido el cuerpo de Cristo era pasible (*phtharton*), «pues todo eso lo asumió libremente». Mas no puede decirse que el cuerpo de Cristo hubiera estado corrupto, como indica el Sal

15,10 (cf. el sermón de Pedro el día de Pentecostés). «Llamar no perecedero (impasible: *aphtharton*) al cuerpo del Señor en este mundo, como lo hacen el necio Juliano (*Haer.* 753,47) y Gayano (*Haer.* 756,1) según el primer significado de corrupción antes de la resurrección, es impío (*asebes*). Así, sería fantasmagoría y comedia el misterio de la encarnación; se habría hecho hombre de un modo aparente y no real, y en apariencia pero no realmente habríamos sido redimidos» (*De fide orth.* III,28). El obispo Julián de Halicarnaso fue el jefe de los «afzartodocetas», contra quien se alzó sobre todo Severo, patriarca de Constantinopla (512-518), con su *Liber contra grammaticum,* que pese a su monofisismo está muy cerca de las enseñanzas proclamadas por el concilio de Calcedonia.

5. La negación de la verdadera y entera humanidad de Jesucristo, de su corporeidad y pasibilidad, tenía necesariamente que destruir los elementos esenciales de la piedad cristiana, que se apoyaban en la exhortación de Cristo: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día y sígame» (Mc 8,34; Lc 9,23; Mt 16,24). El bautismo de los cristianos es un «bautismo en la muerte de Jesús» (Rom 6,4-6), y Pablo fundamenta su afirmación de que «no es él quien vive, sino que Cristo vive en él», con el argumento de que «está crucificado con Cristo (*Khristōi synestauromai*)» (Gál 2,19s). Así Pablo puede decir de sí «que desea conocer a Cristo y el poder de su resurrección y la comunión con sus padecimientos y llevar la marca de la muerte de Cristo» (cf. Col 3,10), o repetir: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24), y también: «En cuanto a mí, líbreme Dios de gloriarme en otra cosa que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, mediante la cual el mundo fue crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14). De manera similar escribe Pedro (1Pe 2,24): «Él mismo (Cristo) llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero, para que, muertos al pecado, vivamos para la justicia; por sus heridas hemos sido curados» (cf. 2Cor 5,21: «Al que no conoció pecado [Cristo], lo hizo [Dios]

pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios»).

Precisamente a través de su ser humano quiere Cristo ser nuestro modelo de vida, nuestro maestro (*magister*), cuando dice: «Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29); cuando proclama: «Y el que quiera entre vosotros ser primero, sea vuestro esclavo, de la misma manera que el hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mt 20,27s), o cuando dice en el lavatorio de los pies: «Porque ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho con vosotros, también vosotros lo hagáis» (Jn 13,15; cf. Juan Crisóstomo, *In Mt hom.* 64,5; 66,2, etc.). El Pseudo-Dionisio († hacia el 500: *Hier. eccl.* III, § 13), como Nicolás Cabasilas († hacia 1365), muestran cómo en el *mysterium Christi* se enraíza y asienta nuestra espiritualidad cristiana, pero que nosotros hemos de guardar y realizar mediante la imitación del hombre Jesús (de acuerdo con las nuevas bienaventuranzas (*Vom Leben in Christus. Sakramentale Mystik der Ostkirche*, dir. por C. von Ivanka, Kloster Neuburg 1958). *La imitación de Cristo,* de Tomás de Kempis († 1471), desarrolla esas ideas en el espíritu de la Iglesia occidental (cf. H. Schütz, *Nachfolgen und Nachahmen, Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik,* Munich 1962; R. Schwager, *Jesusnachfolge,* Friburgo 1973). La importancia de esa «imitación de Cristo» respecto de su ser humano la expusieron ya claramente contra el gnosticismo docetista del siglo III tanto Ireneo (*Adv. haer.* II, 24,4; III, 18,7) como Hipólito (*Elench.* X, 33); ambos hacen hincapié en que Jesús recorrió durante su vida terrena las *cinco edades de la vida* a fin de que nosotros los hombres pudiéramos santificar cada una de esas edades imitándole a él: «Él ha pasado por cada edad humana, para que él pudiera ser la norma de cada edad de la vida... Si, en efecto, no estuviera hecho de la misma materia que nosotros, inútilmente habría dado la ley de que lo imitásemos como maestro» (Hipólito).

6. La negación de la verdad e integridad de la naturaleza humana en Cristo por las diferentes formas de la gnosis sirve

como base de otro ideal de perfección, que sólo podía formar comunidades ideológicas (sectas), pero no una Iglesia en la concepción de Cristo (como su cuerpo). Por el contrario, fue precisamente frente a las herejías gnósticas como se lograron en la teología eclesiástica unas concepciones nuevas: frente a la gnosis vivencial de los siglos III-IV se propuso la doctrina de «la historicidad de la revelación y verdad cristiana» (tradición: Ireneo, Tertuliano); frente al desprecio gnóstico del mundo, la doctrina de la «importancia de la humanidad de Cristo para la redención del mundo» (pasión y resurrección); frente a las doctrinas dualistas de los eones, el «desarrollo de la doctrina de Dios en la doctrina trinitaria» con una fundamentación bíblica; y frente al ascetismo exagerado de la gnosis, la «doctrina de la gracia divina» (cf. Agustín). Sobre estos aspectos, véase K.W. Tröger (dir.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973; íd., *Altes Testament, Frühjudentum und Gnosis*, Gütersloh 1980 (con 10 estudios sobre cada tema).

De otro tipo, aunque también bajo la influencia del dualismo gnóstico, se inició en el siglo XII el «movimiento cátaro» (bogomilos, albigenses, etc.) como consecuencia de las cruzadas, que fue combatido con éxito y hasta superado por las nuevas órdenes mendicantes de dominicos, con su doctrina moral cristiana abierta al mundo, y franciscanos, con su mística cristológica viva (especialmente la mística pasionaria; cf. G. Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts*, Munich 1969: Moneta de Cremona OP [† 1260], *Summa contra catharos et waldenses*, 5 lib., Roma 1743).

La teología mistérica de nuestro tiempo expone en forma más profunda la importancia de la humanidad completa y verdadera de Jesús, viendo la acción del *mysterium Christi* en toda la verdad cristiana, que es algo que se lleva a la práctica y que sólo se descubre en su realización (cf. Jn 3,21: «El que obra la verdad»; 1Jn 5,6: «Cristo es la verdad»; Jn 14,6: «Yo soy el camino y la verdad y la vida»; Heb 10,19ss: «El camino nuevo y vivo hasta el Santísimo nos lo ha abierto Cristo por su carne»), que representa un obrar por Cristo, con Cristo y en Cristo, y que encuentra su expresión singular en los sacramentos de la Iglesia (cf. CTD VI,

§ 6-8, p. 59-83; A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Maguncia 1982; V. Warnach, *Christusmysterium*, Colonia 1977). La importancia del ser humano de Cristo para todo el mundo, para el cosmos, tiene ciertamente que clarificarse más (al hilo de Col 1,13-20) en una nueva «cristología cósmica» (frente a Theilhard de Chardin y de cara a las nuevas ciencias de la naturaleza (física atómica); cf. *Gaudium et spes*, n.° 10, 22, 38, 45.

Capitulo cuarto

JESUCRISTO, EL DIOS-HOMBRE

(La unidad personal entre el ser divino eterno y el ser humano histórico de Jesús: la doctrina de la «unión hipostática»)

Una teología comprensiva debe avanzar, como todo saber humano, mediante el doble paso de la diferenciación y la integración. En las páginas precedentes hemos intentado, al modo humano y mediante la diferenciación, analizar brevemente la realidad e *importancia del verdadero ser divino y del verdadero ser humano* de Jesucristo; por ello ahora será bueno reflexionar sobre el misterio de la unidad de esas dos realidades presentes en el Jesucristo histórico. Ello supone, a su vez, la necesidad de dar dos pasos, que asimismo están estrechamente relacionados: en el paso primero (seccion primera) vamos a presentar la formación y crecimiento históricos de esa reflexión teológica en los teólogos más destacados. En el segundo paso (sección segunda) intentaremos penetrar, esclarecer y valorar de algún modo mediante la especulación ese misterio de la unión hipostática.

Pero ya aquí, en la introducción, hemos de establecer que esa división entre historia y especulación sólo puede entenderse como un desplazamiento del centro de interés, como un cambio de acento, porque ya la consideración histórica debe analizar desde dentro la formación de esa doctrina, y la especulación que sobre ella se monta no puede hacerse sin la mirada constante a la formación y al desarrollo históricos de tales doctrinas. Precisamente en esa visión conjunta (historicodogmática) descansa la

verdadera «especulación de cualquier teología comprensiva». El considerar por separado ambos pasos conduciría a un mero historicismo y a una consideración dialéctica y formal autónoma de esas verdades vivas de la fe, deformando así o haciendo imposible su importancia de cara a las realidades que tales doctrinas persiguen y expresan, y dejando con ello de dar la respuesta adecuada al problema del realismo, de capital interés hoy sobre todo, y justamente en esa verdad teológica central (cf. MS III, 1).

Sección primera

HISTORIA DE LA DOCTRINA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

Cf. Scheeben III, § 215-219; D. Wiederkehr, en MS III/1, 1970, 389-476; íd., MS, vol. complementario, 1981, 220-250; íd, *Theologische Berichte* II, Einsiedeln 1973, 11-119; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, sec. I, Friburgo de Brisg. 1979; J. Liébaert, *Christologie*, en HDG III/1a., Friburgo de Brisg. 1965; DThC VII, 437-568. Cf., además, la bibliografía reseñada en § 12.

§ 17. *La historia de la doctrina de la unión hipostática*

Enlazando con la breve historia de la cristología presentada anteriormente (§ 12) ofreceremos aquí los testimonios más importantes sobre los que se han sostenido y desarrollado las doctrinas teológicas de la unidad personal entre el ser divino y el ser humano de Cristo en el Jesús histórico.

1. Como hemos recordado ya repetidas veces, al lado de los «títulos» (cf. § 11) hay en el *Nuevo Testamento* tres afirmaciones importantes acerca de nuestro problema (cf. *supra* § 10): primera (Rom 1,3s), en que Pablo alude al «evangelio de su Hijo (de Dios)», «nacido según la carne (en su ser humano) de la descendencia de David y que fue constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador (en la fe revelada), a partir de su resurrección de entre los muertos». El segundo pasaje, importantísimo, se encuentra en las afirmaciones del himno cristológico de

la carta a los Filipenses (2,5-12), en el que no sólo se expresa la contraposición entre Dios y hombre bajo la «forma esencial» (*morphe-forma*) sino que también se presenta la encarnación como un «despojamiento» (*kenosis-exinanitio*) de la realidad divina y la «asunción de la forma de siervo» (de la realidad humana: *labōn-accipiens*). La tercera aseveración se encuentra en Juan, que indica el ser divino de Jesús mediante el título de *Logos* (*verbum*) y el ser humano mediante la palabra «carne» (*sarx-caro*), al tiempo que expresa el acontecimiento de la encarnación o humanización con el simple verbo «hacerse» (*egeneto-factum est*). En las páginas precedentes ya hemos señalado cómo el ser divino y el ser humano de Jesús los ahonda y perfila el propio Juan mediante otras varias afirmaciones.

Lo que ya aquí se declara con una singular hondura y anchura de afirmaciones, el ser divino y el ser humano de Jesús y la encarnación de Dios, constituye la base de la cristología clásica, que se fue desarrollando cada vez más a partir del siglo II. Sobre todo fue decisiva desde el comienzo para esa cristología la idea de la «preexistencia», tal como se expresa en el himno de Filipenses y en el himno joánico al *Logos.*

2. Frente a esas fuentes de la cristología clásica se alzan numerosos «prejuicios» en el mundo en el que ha de ser predicada la revelación del NT; de esos prejuicios mencionaremos especialmente cuatro, porque contra ellos hubo de imponerse la cristología clásica, a la vez que se iba esclareciendo y desarrollando.

1) En primer término hemos de referirnos a dos prejuicios del mundo judío: primero, la doctrina de la absoluta inmutabilidad e impasibilidad de Dios, que exige explicar la pasión de Jesús de un modo meramente humano; así lo intentó la doctrina ebionita (judeocristiana), como todavía puede rastrearse en *El Pastor de Hermas* hacia el año 150 y en numerosos apócrifos del siglo II. Esa doctrina afirma que, en el bautismo (o sólo en la resurrección), el simple hombre Jesús fue elevado a la categoría de Dios (por adopción), o que el Espíritu de Dios (*pneuma: Hermas,* sim. V, 6,1-3) o la Sabiduría del AT –que se consideran más como fuerzas en Dios que como Dios mismo– se hizo hombre.

2) Una segunda posibilidad de conectar la pasión de Jesús con esa imagen de Dios en el judaísmo tardío, o en el judeocristianismo, consistía en no tomar en serio la humanidad histórica de Jesús que sufrió dicha pasión, entendiéndola más bien como mera apariencia (docetistas); a esta explicación nos hemos referido ya al hablar del ser humano de Jesús.

3) Al mismo tiempo, y en conexión sobre todo con el himno cristológico de la carta a los Colosenses (1,15-20), en la gnosis (cristiana) alcanzaron importancia capital para la comprensión de Cristo determinadas concepciones mitológicas del mundo, que distinguían de manera dualista entre el Jesús terrestre y pasible y el Cristo que pertenecía al mundo transcendente (los valentinianos), y que de múltiples formas o bien vaciaban de modo docetista el ser humano de Cristo o querían reducir su ser Cristo (o ser Dios) al período entre su bautismo y su pasión (el Espíritu habría descendido sobre Jesús en el bautismo y le habría vuelto a abandonar en su pasión: Marción). La redención sólo habría consistido en la «instrucción por Cristo» acerca de esos mitos cósmicos, pero no habría sido realmente histórica.

4) Un prejuicio especial fue el que ideó el cristiano griego Marción (85-160) y que al Dios del AT –conocido como demiurgo y creador de la materia y del mundo malo– oponía el Dios del NT como genuino Dios del amor que de forma modalista se habría revelado en Jesucristo y que mediante la pasión en un cuerpo aparente habría redimido a los hombres del poder del mal y del demiurgo. Los hombres tienen que participar de esa redención real por el bautismo. Se rompe aquí la necesaria conexión bíblica entre el AT y el NT, a la vez que se vacía por la vía docetista la humanidad de Jesús. Pero en virtud de la imagen ideal de Dios (en favor de la cual Marción había elaborado una versión propia del NT, consistente en el Evangelio de Lucas depurado y en diez cartas de Pablo) fue ésta una doctrina singularmente peligrosa para el joven cristianismo desde poco más o menos el año 150.

5) Como se ve claramente por lo dicho, el desarrollo de la cristología hubo de llevarse a cabo en medio de una guerra constante contra tres frentes: hubo de desarrollar la concepción

monoteísta del AT, y especialmente en la forma que había adoptado en el judaísmo tardío (Deuteronomio), hasta desembocar en la «doctrina trinitaria» cristiana; al mismo tiempo, tuvo que aclarar y fijar la verdadera imagen del hombre con cuerpo, alma y persona (preparada a la vez que dificultada por la tricotomía estoica, según la cual el hombre consta de cuerpo, alma y espíritu); y, finalmente, hubo de intentar una penetración en el misterio absoluto de la «unión del ser divino y del ser humano en Cristo» con las fórmulas lógicas, naturales y renovadas de continuo, de nuestro lenguaje humano.

3. Nos acercamos ahora a las afirmaciones capitales de los teólogos de aquella época. Y empecemos por mencionar a Ignacio de Antioquía († 117), que presenta una cierta síntesis de la cristología bíblica, especialmente joánica, contraponiéndola a los primeros errores gnósticos, cuando escribe: «Uno es el médico (Cristo), carnal a la vez que espiritual, nacido e ingénito, un Dios caminando en la carne, la verdadera vida en la muerte, nacido tanto de María como de Dios, primero pasible (en la tierra), después impasible (tras la resurrección), Jesucristo, nuestro Señor» (*Eph.* 7,2; cf. 20,1s donde proyecta una nueva carta sobre la acción salvífica de Cristo, «el hombre nuevo», «el Hijo del hombre y el Hijo de Dios»).

Decididamente más profundas, aunque también más problemáticas, son las elucubraciones del filósofo y mártir Justino († antes del 165), que se esfuerza en entender el misterio de Cristo insistiendo más en el misterio de Dios, ya que explica la distinción entre Dios Padre y el *Logos* teniendo en cuenta los relatos de los «ángeles de Dios» del AT (Éx 3,2-4; Gén 35,1-7), y en su *Diálogo con Trifón* escribe: «El creador y padre del universo no ha abandonado todo lo que hay en el cielo y ha aparecido en un pequeño rincón de la tierra» (c. 60,2). La singularidad del *Logos* la describe con las afirmaciones siguientes: «Antes de todas las criaturas como comienzo (cf. Jn 8,45) ha engendrado Dios de sí una fuerza racional (*dynamin logiken gegonen* = ¿*Logos* de Juan?), que por el Espíritu Santo es llamada también gloria de Dios (Éx 16,7ss) y otra vez "hijo" (Sal 2,7) y asimismo sabiduría

(Prov 8,21-36) y ángel y Dios y señor y *Logos* (Sal 32,6), y que a sí misma se designa como primer campeón (Jos 5,13s)... Todos los atributos corresponden a la misma realidad, porque sirve a la voluntad paterna y porque ha sido engendrada por el Padre mediante el querer» (c. 61,1). Ese «engendrado por el querer del Padre» significa sólo que en Dios todo es justamente libertad y amor. Pero si aquí el *Logos* aparece como una segunda realidad frente al Padre, las afirmaciones que siguen de inmediato, referidas a la palabra humana que brota directamente del espíritu, o al fuego que enciende directamente otro fuego, indican que la realidad segunda nada quita a la primera, sino que más bien es esencialmente igual a la misma. Así escribe también Justino, comentando el Sal 44,7-12: «Explícitamente declaran también ahora esas palabras que él (el *Logos*) es adorado y que ha sido engendrado por el creador del mundo como Dios y Cristo (ungido)» (c. 63,5). Esto último dicho ya claramente contra Marción.

En Melitón de Sardes († antes del 190) aparecen por primera vez en los escritos que se nos han conservado unos términos filosóficos para exponer el misterio del ser divino y del ser humano en Cristo. He aquí lo que escribe en su homilía sobre la Pascua (n.° 8, ed. de J. Blank, 1963, p. 102), en la que presenta toda la historia del mundo como obra de Jesucristo (cf. los reproches a Israel en el espíritu de los improperios litúrgicos del viernes santo: cf. 5 Esd 1s): «Él es por naturaleza (*physei*) Dios y hombre.» Si es suya la obra *Sobre la resurrección* (cf. Otto, CA 9,415), todavía añade: «Dios, y a la vez hombre perfecto, nos ha dado a conocer esas dos esencias (*ousiai*).»

Aunque dependiendo todavía del pensamiento y lenguaje historicosalvífico de la Escritura, el primer gran sistemático de la teología católica, Ireneo de Lyón († 202) presenta igualmente una afirmación que todavía resulta extraña a la Escritura. Como hiciera primero Justino, también Ireneo aplica a Cristo las diferentes afirmaciones del AT (*Adv. haer.* 4,20,1) cuando escribe: «Pues siempre está junto a él (Dios como creador) la Palabra y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por los cuales y en los cuales todo lo ha creado por su libre voluntad y decisión. Es a ellos a los que habla también: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejan-

za», ya que «de sí mismo tomó la sustancia de las criaturas y sus ideas y su bella forma real». Explícitamente subraya, siguiendo a Mt 11,27; Lc 10,22 (nadie conoce al Padre sino el Hijo: ibíd. IV, c. 6,1) y a Jn 1,18 (el Hijo unigénito que está en el seno del Padre: IV, c. 20,6s), que ese Hijo precisamente se ha hecho para nosotros el revelador, maestro y redentor (III, c. 20,2), pues «por su infinito amor se hizo lo que nosotros somos, a fin de convertirnos por completo en lo que somos nosotros» (V, prólogo, c. 1). Pero no es la «instrucción» la obra determinante de Jesús, sino que su encarnación (V, c. 14s) es más bien el fundamento de nuestra redención (III, 18,1), que constituye así la «recapitulación» (III, 21,10) de la creación de Adán, que obtuvo «por la mano y arte de Dios su forma y esencia» (ibíd., 22,1); por eso también fue formado Cristo por el poder de Dios en el seno de la Virgen María (III, 19,2), siendo a la vez «Hijo de Dios e hijo del hombre» (Rom 1,3s). Frente a los errores gnósticos (de los valentinianos) destaca finalmente: «No debemos admitir que Jesús y Cristo sean personas diferentes, sino que debemos saber que es uno y el mismo (*heis kai ho autos*)» (III, 16,2; cf. 1Jn 5,1). «Hay, pues, un Dios Padre... y un Cristo Jesús, nuestro Señor, que pasó por todo el orden salvífico (*oikonomia*) y todo lo recapituló en sí mismo» (III, 16,6; cf. Ef 1,10: *anakephalaiosasthai ta panta en tōi Khristōi*). «Resumió en sí mismo el largo desarrollo de los hombres, por cuanto que por la encarnación se hizo hombre y nos dio en ese compendio la salvación, a fin de que pudiéramos recuperar en Cristo Jesús nuestro ser a imagen y semejanza de Dios, que habíamos perdido en Adán» (III, 18,1.7). Sin duda que aquí la afirmación más importante es la que hace explícitamente sobre la «unidad de la persona» en Cristo Jesús, a propósito del anuncio del ángel (Lc 1,35; Mt 1,22s; Is 7,10ss) sobre el nacimiento virginal: «Mediante esas palabras el Espíritu Santo indica el nacimiento de la Virgen (la humanidad) y su esencia divina (*ousia*)» (III, 21,4).

Pero el hombre sólo es perfecto y completo si responde a la tricotomía paulina (cf. 1Tes 5,23): «El hombre completo es la unión íntima del alma, que asume el *Pneuma* del Padre, con la carne que ha sido creada a imagen de Dios» (V 6,1; cf. 8 y 9). La

unión de las dos realidades en Cristo, la divina y la humana, la describe Ireneo con varios verbos, tales como «unir, mezclar, penetrar», etc. (III 18,1.7: Liébaert, o.c., 33).

4. En Roma, donde a comienzos del siglo III prevalecían las herejías judeocristianas del adopcionismo (Teodoto de Bizancio) y del modalismo en la doctrina acerca de Dios (Noeto y Práxeas), fueron sobre todo dos grandes y obstinados teólogos los que impulsaron el avance de la cristología clásica: el *antipapa* Hipólito († 235) y el culto *presbítero* de Roma Novaciano, que antes del 250 redactó la primera monografía latina sobre la doctrina trinitaria cristiana. Hipólito expone extensamente que el *Logos* fue engendrado por el Padre como el único ente (*ex ontōn egenna*), «por ese motivo es también Señor, porque es la esencia de Dios (*ousia hyparkhōn theou*)». Ese *Logos* ha creado el mundo por encargo de Dios, ha hablado en los profetas y, finalmente, fue enviado al mundo por el Padre, tomando carne de una virgen y convirtiéndose así en nuestro maestro» (*Elench.* X, 33; cf. *In Dan* 4,36,5). Ese *Logos* está junto al Padre como otro, pero no en el sentido de que haya dos dioses, sino «como luz de la luz, agua de la fuente y como un rayo que sale del sol» (cf. *Contra haer. Noeti,* 11). «A ese su Hijo lo ha enviado Dios como Palabra mediante la carne a la que llamó Hijo... Pero la Palabra no fue sin la carne y, a través de ella, Hijo perfecto, aunque él sea Palabra perfecta y unigénito; ni podía la carne existir (*hypostanai*) por sí, porque tiene su subsistencia en la Palabra (*en logo ten systasin ekhei:* ibíd., 15). Podemos, pues, creer, de acuerdo con la tradición apostólica, que el Dios-*Logos* bajó del cielo a la santa Virgen María, y que de ella tomó carne y un alma humana, y racional digo yo, y se hizo todo aquello que pertenece al hombre, fuera del pecado, para salvar al que había caído, y dar la inmortalidad a los hombres que creen en su nombre... Vino al mundo y apareció corporalmente (*en somati*) como Dios y como hombre perfecto, porque se hizo hombre en realidad, y no en apariencia y funcionalmente» (ibíd., 17). Las relaciones de la carne con el *Logos* las describe muchas veces con la imagen del vestido (*De Christo et Antichristo,* 4), y también del templo en el que habita (ibíd., 6).

De manera parecida habla Novaciano al comentar las palabras del ángel de la anunciación (Lc 1,35): «Así, pues, por voz del ángel se señala la distinción entre el Hijo de Dios y el Hijo del hombre, aunque indicando a la vez su unión. La impone para hacer entender que Cristo, hijo del hombre y hombre a su vez, también es Hijo de Dios, es decir, Palabra de Dios y Dios, y para reconocer al Señor Jesucristo como Dios y hombre: en cierto modo compuesto de lo uno y lo otro (*connexum*), formando una textura y composición (*contextum atque concretum*) y unido (*sociatum*) en la misma armonía de las dos naturalezas (*in eadem utriusque substantiae concordia*) por las fíbulas (*confibilatione*) de una conexión extrecha hasta formar la unidad de Dios y hombre a la vez» (cf. ed. de H. Weyer, n.º 140, XXI). En contra de los patripasianos expone ampliamente: «Mas no muere la divinidad en Cristo, sino que desaparece sólo la esencia de su carne», como en cualquier hombre muere sólo la carne, y el alma permanece incorruptible (ibíd. 141); y en forma extensa describe de nuevo la procesión del Hijo como Palabra de Dios que sale del Padre, siendo a su vez una sustancia divina (*substantia divina:* n.º 186; véase anteriormente § 14, 1-2).

5. Dos fueron sobre todo los teólogos que contribuyeron al desarrollo de la cristología en el norte de África durante el siglo III: en el ámbito romano-latino, Tertuliano de Cartago († 223), y en el sector oriental-griego, Orígenes de Alejandría († 254). Tertuliano emplea habitualmente para indicar la distinción entre divinidad y humanidad en Cristo los términos *spiritus* (espíritu divino) y *caro* (carne humana), cuando escribe: «De estas realidades consta (*consistit*) Jesús: de carne el hombre, de espíritu Dios» (*Adv. Prax.,* 27,11; cf. *De carne Christi* 18,3). Y ciertamente que por «espíritu» no debe entenderse aquí toda la esencia divina, sino más bien el espíritu en cuanto que representa la sustancia de la palabra (*substantia sermonis: Adv. Prax.,* 26,3s). A esas dos realidades las llama también Tertuliano *substantia* y *natura* y aun *status* (*Adv. Prax.,* 27,11; *De carne Christi,* 18,5.7; 18,6s). Y para esos dos *status* en Cristo acuña una expresión que va a ser importante para la terminología posterior: «Vemos, pues, en Cris-

to un doble *status*, no mezclados, sino más bien unidos en una *persona* (non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum)» (*Adv. Prax.*, 27,11). Hay que subrayar, además, que Tertuliano es dicotomista en antropología, a diferencia de Ireneo; es decir, que en el hombre sólo conoce la unión de cuerpo y alma. Y así escribe: «Cristo ha asumido al hombre, la textura de carne y alma (induerat hominem sine dubio, carnis animaeque texturam)» (*De res. mort.*, 40; 34,10), para redimirnos como hombres» (*De carne Christi*, 10,2s).

6. Más consecuente aún aparece el sistema de la cristología en el espíritu fogoso que fue Orígenes, aunque dejándose sentir sus errores acerca de la preexistencia de las almas humanas y acerca de Cristo como el Dios segundo (más subordinacionista que los otros teólogos del siglo III). A diferencia de Clemente de Alejandría († 215), que postergaba la realidad del ser humano de Cristo en aras de su ideal de gnóstico cristiano, en Orígenes Cristo aparece ante todo y de forma clara como verdadero Dios y verdadero hombre, aunque a partir de él el pensamiento platónico fuera decisivo en la teología oriental, mientras que hasta él había tenido mayor importancia el pensamiento estoico. A ello se suma el hecho de que la teología de Orígenes ha sido interpretada hasta hoy de manera muy diferente en razón de la abundancia de sus escritos e ideas y de los numerosos desarrollos internos que experimentó (cf. U. Berner, *Origenes*, Darmstadt 1981, EdF 147).

Para la exposición de su pensamiento cristológico citaremos principalmente textos de los cuatro libros de sus *Principia* (redactados hacia el 220) y de sus ocho libros *Contra Celsum* (redactados hacia el 245). Con una exégesis condicionada por completo por la filosofía y la teología (*De princ.* I,2) expone que Cristo es el Hijo eterno del Padre eterno, la sabiduría, la Palabra de Dios, verdad y vida, resurrección, imagen del Dios invisible (Col 1,15), primogénito de toda criatura, resplandor de la gloria de Dios e imagen de su esencia (Heb 1,3), para terminar exponiendo en concreto de Cristo también las afirmaciones sobre la sabiduría eterna (Sab 7,25s) y explicando la unidad esencial y la diversidad

personal del Hijo respecto del Padre (cf. ibíd. IV, 4,1). Una y otra vez destaca la coeternidad del Hijo con el Padre, aunque desarrolla el misterio de la eternidad sobre todo como una supratemporalidad. «La Trinidad ciertamente es la única que supera cualquier concepto, no sólo en el sentido de la temporalidad sino también de lo eterno. Por el contrario, todo lo demás que está fuera de la Trinidad es mensurable por siglos y tiempos (*saecula et tempora*)» (ibíd. IV, 1,1). Por ello dice expresamente del Hijo: «No existe tiempo alguno en el que no existiese» (ibíd. I, 2.9.10; fragm. 5), idea que repite más tarde en contra de la afirmación contraria de Arrio. De cara al Padre y al Hijo destaca consecuentemente algunas aseveraciones de la Escritura: «Aunque el espíritu conocedor los capte como una pluralidad, en realidad y en esencia son una sola cosa; en ellos está la plenitud de la divinidad» (Col 2,9).

La cuestión de la unión del Hijo eterno de Dios, como sabiduría y Palabra de Dios, con la naturaleza humana en Cristo la resuelve Orígenes a base de su teoría platónica de la preexistencia de las almas; de tal modo que, en su doctrina sobre la unidad del Dios-hombre Jesucristo, junto a una afirmación singularmente profunda sobre la «unidad del alma de Cristo con el *Logos* eterno», se infiltra la afirmación errónea de una posible «eternidad de la creación en general». Así pudieron olvidarse sus enseñanzas importantes y correctas sobre la singular importancia del alma de Cristo para la unión hipostática en los siglos IV y V, hasta el punto de que Arrio y Apolinar, por ej., quisieron sustituir el alma de Cristo, o al menos el alma espiritual y superior, por el *Logos* para hacer así «racionalmente inteligible» el misterio del Dios-hombre. Orígenes quería a la vez (*De princ.* II,6) hacer comprensible al mediador (1Tim 2,5) como «primogénito de toda criatura» (Col 1,15) y su *kenosis* en la encarnación (Flp 2,7), Jesús, que ya había enviado a los profetas como precursores y mensajeros de su venida, y como Palabra eterna que se hizo hombre. Lleno de profundo arrebato escribe: «Encontramos, pues, en él (Cristo) muchas cosas que son tan humanas, que no se distinguen de la común fragilidad de los mortales, y otras tan excelsas que únicamente corresponden a la esencia primera e

inefable de la divinidad. Ahí se detiene la razón humana limitada y no sabe, embargada por el asombro, hacia dónde debe volverse, lo que ha de mantener y adónde ha de dirigirse... En la inefable sustancia divina no puede admitir nada que sea indigno e inconveniente; por otra parte, los sucesos en la vida de Jesús no han de contemplarse como deformados a priori por imágenes falaces. Llevar eso al conocimiento del hombre y expresarlo en palabras es tarea que queda muy por encima de nuestras fuerzas, tanto de nuestros méritos como de nuestra capacidad espiritual y lingüística.» Esto es algo que incluso excede a la capacidad de los santos apóstoles y de todas las potencias celestes creadas (ibíd. II, 6,2). Y así llega a la conclusión: «El Hijo unigénito de Dios..., que era la imagen invisible del Dios invisible... ha dado participación en sí de manera invisible a todas las criaturas racionales, y ciertamente que la medida de esa participación se rige por la fuerza del amor con que se une a él la respectiva criatura» (II, 6,3).

La mística cristológica de Pablo, al igual que el ideal ascético-místico de Orígenes, apadrinan el desarrollo origeniano de la cristología, para la cual entre todas las almas humanas existentes de antemano sola el alma de Jesús «tiene en sí una impronta clara y auténtica» porque desde el comienzo se unió a la sabiduría y recibió la luz eterna «en su eterno yo», y así desde el comienzo se hizo con ella «un espíritu» (1Cor 6,17) y como tal emprendió «el descenso al mundo corporal». «Ahora bien, esa sustancia anímica media entre Dios y la carne, pues no es posible una unión de Dios y la materia sin un intermediario. Y así nació, como queda dicho, el Dios-hombre, con lo que aquella sustancia ocupó el medio. Para ella (el alma) era en efecto contrario a la naturaleza asumir el cuerpo; y, por otra parte, aquella alma como sustancia racional podía por su naturaleza acoger a Dios, al que ya había ascendido –como antes dijimos– en tanto que *Logos,* sabiduría y verdad» (II, 6,3).

De manera singular expone la unidad interna entre el Hijo de Dios y el Hijo del hombre en Cristo, cuando dice refiriéndose a Mt 19,6: «El *Logos* de Dios y el alma están en una carne más que el hombre y la mujer.» Hay que anotar, no obstante, que Orígenes entiende por alma tanto el alma sensible y capaz de sufrir como el

alma espiritual y superior, el espíritu (cf. II, 8,4). Así, en la conversación con Heraclito a propósito de la redención del hombre completo y explicando Lc 24,46, subraya explícitamente (cf. Ed. de Sources Chr., París 1960, p.70): «El *Logos* y el alma y el cuerpo constituyen una unidad total y completa (*hen gar malista*)» (*Contra Cels.* II, 9).

Esta comprensión profunda de la suprema unidad personal entre Dios y el hombre (de alma y cuerpo) en Cristo iba a redescubrirse y afianzarse en el siglo IV. La falsa doctrina, aquí adelantada, de la preexistencia del alma humana de Cristo fue condenada una y otra vez por los numerosos adversarios de Orígenes y anatematizada explícitamente por el sínodo de Constantinopla del 543 (DS 403s, Dz 203s). Según la doctrina católica, lo que hay de criatural en el hombre Jesús fue creado en el momento de su concepción en el seno de María virgen y en ese instante empezó a existir. Esta visión radicalmente histórica de la encarnación no había tenido cabida en el platonismo de Orígenes.

7. Orígenes influyó de manera en parte positiva y en parte negativa sobre el desarrollo ulterior. Frente a él, Pablo de Samosata, obispo de Antioquía († después del 272), parece haber defendido ya –como los antioquenos posteriores– una cristología de la separación partiendo de la concepción dualista del mundo que tiene Orígenes. A Cristo se le entiende «desde abajo» (Eusebio, *Hist. eccl.* VII, 29), la Palabra sólo habita en el hombre, y no puede hablarse de una encarnación propiamente dicha, sino más bien de una «composición» de *Logos* y carne; esta doctrina fue condenada el 268 en un sínodo de Antioquía (Hefele I, 1873, 135-143). En realidad aquí no se habla del alma de Cristo. Por el contrario, otros teólogos de comienzos del siglo IV muestran una mayor vinculación con la cristología origenista. Metodio de Olimpo († hacia el 311) destaca, al igual que Orígenes, la profunda conexión interna del *Logos* con el hombre en Cristo, aunque sin hablar explícitamente del alma sino sólo de la unión de Dios y del hombre: «Cristo es eso: un hombre, lleno de la divinidad perfecta y sin mezcla» (*Sympos.* III,4). «La esposa (cf. Sal. 44) es la carne sin mancha del Señor..., que fue hecha digna de participar de la

soberanía del Unigénito, al que se incorporó y unió» (ibíd. VII, 8). El hombre se convirtió en el instrumento y vestido del Unigénito (ibíd. III, 7).

Eusebio de Cesarea († 339), que todavía capitaneó su propio partido en el concilio de Nicea, parece identificar el alma humana en Cristo con el *Logos* (*Dem. ev.* X, 8), pero «sin estar al modo del alma humana en el cuerpo, porque él es el *Logos* de Dios que todo lo llena y todo lo penetra» (ibíd. VII, 1). La encarnación aparece, pues, no tanto como un acontecimiento intramundano, sino más bien como una especie suprema de «teofanía». Más fieles a la enseñanza de Orígenes fueron Pánfilo de Cesarea († hacia el 310, *Apol. Orig.*, 1) y más tarde Eustacio de Antioquía († antes del 337) que, a pesar de su lucha contra la exposición alegórica de la Escritura tal como la practicaba Orígenes, en la cristología mantiene que el alma de Cristo «fue reforzada por la virtud divina sobre la base de la unión (*synousia*) de la Palabra de Dios», que descendió al mundo inferior y tuvo poder para liberar de allí a las almas (*De engastrimytho,* 17). «El alma santa de Cristo, que vive con Dios el Verbo, lo penetra todo por completo y ha ascendido hasta el cielo supremo, al que ningún hombre tiene acceso» (ibíd., 18; cf. Jn 3,13).

Abordaremos ahora los grandes desarrollos que la cristología experimentó desde el 320, a partir del enfrentamiento con Arrio y sus secuaces, y alentado todo por la libertad que la Iglesia obtuvo desde el emperador Constantino. Lo que hasta ahora se había expuesto con palabras no siempre precisas, pero sí vivas y plásticas, se explica y consigna poco a poco mediante conceptos establecidos de un modo autorizado. La riqueza y profundidad del tema y, por otra parte, la seguridad doctrinal de las afirmaciones luchan y discrepan de continuo. En la disputa, al principio ocupa el primer plano el error de la doctrina del presbítero alejandrino Arrio, que negaba la verdadera divinidad de Jesucristo. Así se explica que en la respuesta a la misma se haga tanto hincapié en esa verdad del verdadero ser divino de Jesús, que pasen a un segundo plano las afirmaciones relativas a la humanidad, sobre todo por lo que respecta a la compleja unión de cuerpo y alma; postergación que en Oriente se prolongó hasta bien entrado el

siglo V. Con ello casi se pasa por alto que, en Arrio, no se excluye sólo la divinidad de Jesús, sino también de algún modo explícitamente el *alma de Cristo,* dentro de una cristología consecuente de *Logos*-carne; tal sucede en Apolinar, que sigue el pensamiento de Arrio, o de hecho se posterga en la práctica, como ocurre con Eusebio de Cesarea y Eusebio de Emesa, o se pasa por alto de forma más o menos consciente, como ocurre en Atanasio.

En las disputas cristológicas, que se prolongan durante tres siglos (del IV al VII), éstos son los tres problemas fundamentales: 1) Al comienzo, junto a la verdadera divinidad de Jesucristo, hay que presentar la integridad e importancia de su humanidad, especialmente contra los errores de Arrio y de Apolinar. 2) Inmediatamente después la gran controversia versa sobre la unidad personal entre el ser divino y el ser humano de Cristo frente a Nestorio. 3) Finalmente, se impone el aclarar una vez más la distinción entre el ser humano y el ser divino de Cristo frente a Eunomio y su monofisismo, y más tarde en la lucha del siglo VII contra los monoteletas (una voluntad).

8. Empecemos por el primer problema: *la importancia e integridad de la humanidad de Cristo.* Epifanio († 403) recrimina ya a Luciano de Antioquía († 312) el haber sido el primero en negar el alma de Cristo y el que Arrio le hubiese seguido en esa doctrina, por lo que los primeros arrianos se llamaron también «lucianistas» (Teodoreto, *Hist. eccl.* I, 5). Esa negación fue refutada más tarde por Gregorio de Nisa (*Contra Eunom.* II, 172), Gregorio de Nacianzo (*Epist.* 101), Eustacio de Antioquía (*De anima* I), Dídimo de Alejandría (*De Trin.* III, 21), y también por Ambrosio de Milán (*De incarn. Dom. sacr.*, 68), Agustín (*Adv. haer.*, 49) y otros. Fue Eunomio, un arriano, el primero que propuso esa falsa doctrina (cf. Gregorio de Nisa, *Contra Eunom.* III, 172s). El motivo de la misma fue que, en interés de la doctrina de la redención, se quería entender la pasión de Cristo como la pasión del mismo Dios. La *kenosis* del *Logos* se entiende de modo que el propio *Logos* se humilla hasta hacerse criatura, a fin de poder sufrir por nosotros (Atanasio, *Contra Ar.* III, 26). Por ello podían decir también los arrianos que hubo un tiempo en que Cristo no

existía, justamente en razón de esa su realidad criatural. Pero esa humillación del *Logos* en la concepción arriana fue a su vez una tentación para Cristo, que hubo de superar para obtener así su gloria, y no tanto como un acto del amor de Dios para la salvación de las criaturas, como afirma la cristología clásica (Atanasio, *Contra Ar.* I, 5). Al mismo tiempo ese sistema arriano adquiere una fisonomía claramente monofisita, aunque sus raíces las tiene en la cristología cósmica que con anterioridad ya habían desarrollado los círculos docetas y gnósticos. El texto de un símbolo de la fe, atribuido a Eudoxio de Constantinopla († 369), puede reflejarlo: «Creemos en un único Señor, Jesucristo..., que se hizo carne, pero no hombre (*sarkothenta ouk enanthropesanta*), pues que no asumió ningún alma humana, sino que se hizo carne (Jn 1,14)..., no dos naturalezas porque no era un hombre completo; sino que Dios estaba en la carne en lugar del alma, y todo una sola naturaleza por composición (*mia to holon kata synthesin physis*), capaz de sufrir según el plan salvífico, ya que el sufrimiento de un alma o de un cuerpo no podía salvar al mundo» (*Doctrina Patrum de Incarn.*, ed. de Diekamp, Münster 1907, 74s; Liébaert 64).

Los distintos teólogos de la época siguiente adoptaron diferentes posiciones frente a esos errores arrianos. Propiamente el concilio de Nicea sólo rechazó el aspecto trinitario de la doctrina de Arrio, enseñando que Cristo, Hijo de Dios, por ser de la esencia del Padre... es esencialmente igual a él» (DS 125, Dz 54). La verdadera doctrina cristológica en lo relativo a la humanidad de Cristo sólo se aclararía en el período siguiente, con ocasión del debate en torno a los errores del arrianismo.

De doble manera hubo de dilucidarse el tema de la verdadera y plena humanidad de Jesús: primero, hubo que exponer que *para el ser humano se necesita el alma, además del cuerpo;* y, segundo, hubo que precisar que, pese a su *kenosis,* el *Logos* divino continuó siendo inmutable e impasible. Esto último lo destacaron todos frente a los arrianos. En el punto primero los teólogos siguieron distintos caminos hasta la controversia apolinarista de hacia el año 380. La falta de una afirmación sobre el alma de Cristo en el arrianismo fue Eustacio de Antioquía († 337) el primero en descubrirla y combatirla. Como fiel seguidor de Orí-

genes sostiene que todas las penalidades y sufrimientos humanos de Cristo no pueden ser propios de la divinidad impasible, «sino que todo eso ha de atribuirse en sentido propio al hombre, que consta de alma y cuerpo». Por esta razón el *Logos* tuvo que recibir todo eso (fragm. 41: Liébaert, 66). Así, pues, a la cristología arriana del *Logos*-carne opone Eustacio la cristología del *Logos*-hombre, y hasta habla del «hombre que lleva a Dios» (fragm. 42,59). Lo cual, sin embargo, no significa todavía un dualismo cristológico (Dios-hombre) como el que aparecerá más tarde en Teodoro de Mopsuestia, sino que únicamente ha de explicarse desde la toma de posición contra Arrio. Con mayor precisión aún enseña Marcelo de Ancira († 374) que el Padre «ha unido al hombre amado por él con su propia Palabra» (fragm. 1: Liébaert, 67).

En Occidente quien hace mayor hincapié –ya antes de la disputa apolinarista– en que el alma pertenece también al verdadero ser humano de Cristo es Hilario de Poitiers († 367). Después de haber tratado ampliamente en el libro noveno *De Trinitate* los pasajes bíblicos que los arrianos aducían contra el verdadero ser divino de Jesucristo (IX, 2: Mc 10,18: Sólo Dios es bueno; Jn 17,3: La vida eterna... en conocer al único Dios verdadero; Jn 5,19: El Hijo nada puede por sí mismo; Jn 14,28: el Padre es mayor que yo; Mc 13,32: el día del juicio no lo conoce el Hijo, sino sólo el Padre) en el sentido de la fe nicena y de haber refutado las objeciones, en el libro décimo se enfrenta primero con las diferentes manifestaciones humanas de humillación que se dan en la pasión de Cristo, expone después la distinción clara entre divinidad y humanidad en Cristo y la realidad del ser humano completo con cuerpo y alma (nacido por voluntad de Dios de María virgen), para enlazar, finalmente, en el libro undécimo la unidad de divinidad y humanidad en Jesús con la afirmación de que Dios es «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (XI, 12). Ahí trata también nuestra fraternidad con Cristo, así como su humillación y nuestra exaltación escatológica (XI, 38-49). Algunas frases de sus explicaciones pueden aclarar lo dicho: «Como mediador para la salvación de la Iglesia fue (Cristo) así constituido y justamente a través de esa función misteriosa de

mediador (1Tim 2,5) entre Dios y los hombres se constituyen esas dos realidades (Dios y hombre) como un ser (personal), pues en virtud de las esencias que forman una sola cosa participa a la vez de ambas, de tal manera que no carece de una en la otra, a fin de que, por ejemplo, con el nacimiento como hombre no deja su ser divino y, por otra parte, con su ser divino no deja tampoco de ser hombre. Ésta es la verdadera fe de la felicidad humana: mantener a Dios y al hombre, confesar la Palabra y la carne, y no el ignorar de Dios que es hombre, y de la carne que es Dios» (IX, 3). «Pues cuando Dios nació como hombre, no ocurrió para que no continuase siendo Dios, sino para que persistiendo como Dios naciera el hombre para ser Dios. Su nombre, en efecto, *Emmanuel* significa "Dios con nosotros" (Mt 1,23), de tal manera que no se ha producido una bajada de Dios al hombre, sino una subida del hombre a Dios. O cuando ruega por su glorificación (Jn 17,1.5), no es en favor del ser de Dios sino de la humanidad asumida. Pues solicita (para su humanidad) aquella gloria que tuvo junto a Dios (como *Logos*) antes de la fundación del mundo» (X, 7).

De forma clara toma posición contra una cristología «desde abajo» en favor de una cristología «desde arriba», cuando escribe: «¿De qué modo habría nacido el Hijo de Dios como hijo del hombre o cómo habría asumido la forma de siervo a pesar de persistir en su forma de Dios, si Dios Verbo no hubiera estado en condiciones de asumir, por una parte, la carne en el seno de la Virgen y, por otra, de dar un alma a la carne, y por lo mismo el hombre Cristo Jesús, para redención de nuestra alma y de nuestro cuerpo, nació cual (hombre) perfecto y de tal manera tomó de la Virgen el cuerpo que esa su asunción de la Virgen produjo en él (Jesús) la forma de siervo? La Virgen, en efecto, sólo concibió de su Espíritu Santo lo que dio a luz. Y aunque ella aportó de sí para el nacimiento de la carne lo que las mujeres aportan tras la concepción para el nacimiento de los cuerpos, Jesucristo no creció por el camino de la concepción humana. Más bien, tras la efusión por parte del Espíritu Santo de toda su virtud para el nacimiento, la Virgen en el nacimiento del hombre ocupó por completo la posición de una madre, aunque por el milagro del nacimiento obtuviera que él (su Hijo) sea Dios» (X, 15).

Extensamente continúa desarrollando estas ideas Hilario de Poitiers acerca del «nacimiento virginal», de modo que excluye cualquier «cristología desde abajo» y considera el cuerpo de Cristo «como el pan vivo que ha bajado del cielo» (Jn 6,51s) y «como un cuerpo celeste» (X, 18). Aparecen así la transfiguración y el caminar sobre las aguas como posibilidades naturales, y no propiamente como milagros, mientras que la muerte de Jesús la entiende como una entrega voluntaria, y no como una necesidad natural (de manera similar a como lo hace Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 9). Aunque todavía se dejen sentir ciertas «ideas platónicas», que los teólogos posteriores sabrán superar tomando en serio la realidad del alma de Cristo, habremos de seguir ocupándonos del misterio del nacimiento virginal de Jesús «concebido del Espíritu Santo».

La misma cristología de *Logos-sarx* se encuentra en Eusebio de Cesarea († 339: *Dem. ev.* IV, 13), Eusebio de Emesa († 359: *De arbitrio* I, 4s), Basilio el Grande († 379: *Ep.* 261 y 262), y especialmente en Atanasio († 373), sobre todo en su libro III *Contra Arianos* (III, 26-58). Lo verdaderamente singular es que en este último teólogo, Atanasio, «el alma de Cristo» no desempeña papel alguno en la consideración del ser humano del propio Cristo. Comentando Col 2,9 («pues en él [Cristo] habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente: *en autōi katoikei pan to pleroma tes theotetos somatikōs*»), escribe Atanasio: «Como Dios tuvo su propio cuerpo y por nosotros se hizo hombre, porque aquél le sirvió como instrumento. Por ello lo que es propio de la carne se le atribuye a él (a la divinidad), porque en él estaba y está expuesto lo que es de la carne, como el hambre, la sed, el sufrimiento, el cansancio y cosas parecidas. Pero las obras que corresponden al propio *Logos,* como resucitar a los muertos, dar la vista a los ciegos, curar del flujo de sangre, las realizó él mismo mediante su propio cuerpo. El Verbo llevó las debilidades de la carne como suyas propias, porque le pertenece la carne. La carne sirvió a las obras de la divinidad, porque la divinidad estaba en ella, ya que el cuerpo le pertenecía a Dios» (III, 31). De manera similar se expresa más tarde al comentar la palabra de Lc 2,52 («Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los

hombres»): «Más bien se echa de ver una vez más, que el *Logos* se hizo hombre y llevó una carne real. Y como decimos que ha padecido en la carne, que en la carne pasó hambre y en la carne se cansó, así se puede también decir con razón que creció en la carne. Pues el crecimiento del que hemos hablado no se realizó de modo que el *Logos* quedase fuera. Porque en él estaba la carne que crecía, y a él se le atribuye, y ciertamente que a su vez el crecimiento permanece inmutable en virtud del *Logos* inhabitante. Así, pues, ni le convenía al *Logos* el crecimiento ni la carne era la Sabiduría, sino que la carne se convirtió en el cuerpo de la Sabiduría» (III, 53). Ni siquiera la palabra de Jn 12,27 («Mi alma se encuentra turbada de muerte») le induce a Atanasio a hablar expresamente del alma de Cristo (III, 54).

9. La importancia del alma para la recta comprensión de todo el ser humano de Cristo sólo se hizo patente en la lucha contra Apolinar de Laodicea († 390). Al combatir el arrianismo este teólogo culto y amigo de Atanasio había intentado salvar el verdadero ser divino de Jesús diciendo que el *Logos* (o el *Pneuma*) divino había sustituido en Cristo no al alma sensitiva, necesaria para experimentar el dolor en el hombre, pero sí la culminación espiritual, al espíritu humano (*nous*). El fundamento de esta doctrina estaba en la idea de que el *nous* humano era la libertad última que se mueve a sí misma (*autokinetos*), y que en el propio ser personal, como está en Cristo, no pueden darse dos libertades de esa índole independientes entre sí. «Si cada espíritu es su propio soberano, y de acuerdo con su naturaleza se mueve por su propia voluntad, es imposible que se den en un mismo sujeto (*hypokeimenon*) dos (seres) que quieran cosas contrarias y que a la vez formen una unidad, porque cada uno de ellos obra lo que quiere según su propio impulso» (fragm. 150: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodizea und seine Schule,* Tubinga 1904, 247; Liébaert, 80). Apolinar quería mantener la auténtica fe nicena en la verdadera divinidad de Cristo, pero haciendo comprensible la encarnación. Y así escribe: «El *Logos* se hizo carne, es decir, se unió con la carne a la manera del espíritu humano» (*Tom. Syn.:* Lietzmann, 263). Es Apolinar el primero que, al lado de naturale-

za (*physis*), pone en juego una serie de conceptos nuevos, como hipóstasis, *prosopon* (persona), sujeto (*hypokeimenon*), esencia (*ousia*). Su dificultad está en que tales conceptos no tienen todavía una validez universal y que ni siquiera él los tiene perfectamente claros, de modo que en una ocasión puede decir: «Como en la encarnación ni el cuerpo es una naturaleza propia, ni es una naturaleza propia la divinidad, sino al modo en que el hombre es una naturaleza (¿igual a persona?) propia, así también Cristo se hizo (en ella) semejante a los hombres» (*Ep. ad Dionys.:* Lietzmann, 257). De la disputa trinitaria de la época tomó el «concepto de hipóstasis» para la cristología; pero, con vistas a salvaguardar la verdadera divinidad de Cristo, no mantuvo después la diversidad entre la naturaleza divina y la naturaleza humana (creatural) de Cristo. Y así puede escribir mezclando verdades con errores: «El Hijo único no consta de dos naturalezas, una adorable y otra que no lo es; sino de una única naturaleza: la del Dios *Logos,* que se hizo carne, y con la carne es digno de una única adoración» (*Ep. ad Jov.:* Lietzmann, 250). Por su doctrina, aparece en muchos aspectos como monofisita, monoteleta o monoenergético, porque todavía no estaba suficientemente perfilada la distinción entre alma humana y ser personal del hombre, como sólo se precisaría cincuenta años más tarde y como sólo en nuestro tiempo volvería a analizarse. Entre sus discípulos parece ser que algunos defendieron la doctrina monofisita, mientras que otros –¡sin mérito suyo!– llegaron a formulaciones correctas sobre la unión hipostática, y en la época siguiente se encuentran muchas veces bajo nombres falsos los escritos de los defensores de ambas corrientes.

La disputa acerca del apolinarismo tensó enormemente los ánimos entre el 362 y el 381; así se vio sobre todo en Antioquía, ciudad en la que se enfrentaron entre sí, el año 362, tres comunidades capitaneadas por sus respectivos obispos: Melecio, que era un rígido defensor de Nicea; Paulino, que era un eustaciano, y Euzoio. Ello dio origen al denominado «cisma meleciano». En el fondo seguían influyendo las disputas trinitarias, por cuanto que los eustacianos distinguían tres personas (*prosopa*) en la única esencia (*ousia* = *hypostasis*) de Dios, mientras que los melecianos

distinguían en el ser (*ousia*) de Dios tres hipóstasis, condenando en consecuencia la doctrina de los eustacianos como sabeliana.

Pero, en el enfrentamiento, pronto quedó claro que la doctrina de Apolinar negaba en cualquier caso la integridad del hombre Cristo, y la oposición de todos los ortodoxos insistió lógicamente en esa verdad de que era necesaria el alma en el hombre Cristo. Un sínodo, celebrado ya en Antioquía el 362, quiso mediar. Así escribía Atanasio en su informe a los antioquenos (*Tomus ad Ant.*) que «el redentor no había tenido un cuerpo sin alma (*apsykhon*), sin sensaciones (*anaistheta*) y sin mente o razón (*anoeton*)» (PG 26,804*b*). El combativo Epifanio de Salamina († 403) abandonó el sínodo porque, en su opinión, se había expresado de forma poco clara, y el año 374 escribió en su *Ancoratus:* «Cristo se hizo hombre (y no sólo carne); es decir, asumió un hombre completo, alma y cuerpo y espíritu y todo cuanto es el hombre, exceptuado el pecado» (*Anc.*, 75). Cada vez se hizo más patente que el símbolo de fe de Nicea necesitaba de un complemento. Como señala Epifanio, la cristología occidental hacía ya mucho tiempo que se había unido en la cristología Verbo-hombre, frente a la cristología oriental de *Logos-sarx.* En este sentido escribía el papa Dámaso en su tercera carta al eustaciano Paulino (hacia el 375): «Hay que arrancar de raíz esa herejía (apolinarista), que desde hace tiempo ha crecido en Oriente; por eso, se ha de confesar que el Hijo de Dios, la Sabiduría y el Verbo, ha tomado cuerpo, alma y espíritu (*sensum*), es decir, un Adán completo..., todo nuestro hombre viejo, a excepción del pecado... Si alguien dice que el Verbo de Dios estuvo en la carne del Señor en lugar del alma racional del hombre (¡Apolinar!), a ese tal la Iglesia católica lo anatematiza.» Y curiosamente continúa (estimulado tal vez por el bando ortodoxo de los apolinaristas): «Asimismo (lanza la Iglesia su anatema contra) aquellos que confiesan dos hijos en el redentor, a saber: uno antes de la encarnación, y otro después de la asunción de la carne de la Virgen, y no confiesan que es el mismo Hijo de Dios antes y después» (PL 13,356B). Melecio y sus amigos, con 150 obispos, suscribieron en el concilio de Antioquía del año 379 las afirmaciones del papa Dámaso. Pero, como indican las últimas frases del pontífice, mientras

parecía universalmente asegurada la integridad de las dos naturalezas, la del Dios *Logos* y la del hombre, resultaba problemática la unidad de la persona y la integridad del Dios-hombre Cristo.

Y aquí aparecen por primera vez como protagonistas los dos grandes capadocios: Gregorio de Nacianzo († 390) y Gregorio de Nisa († 394). El primero muestra claramente su formación origenista cuando admite la asunción de la carne por el *Logos* mediante el alma espiritual, y ya el año 362 escribe: «Aquí la divinidad que se despoja, allí la carne asumida, aquí la nueva mezcla: Dios y hombre, uno de dos, y los dos por causa de uno (el *Logos*). Por ello se ha mezclado Dios con la carne por mediación del alma, y las cosas separadas se han unido entre sí mediante el parentesco del mediador (el alma) entre ambas (entre la divinidad y la humanidad)» (*Or.,* 2,23: PG 35,432Css). La mezcla y fusión de las dos naturalezas le parece asimismo esencial (*kat' ousian; Ep.* 101: PG 37,180B). «Las dos son una sola cosa por la fusión (*krasis*), Dios se ha hecho hombre, y el hombre ha sido divinizado, o como quiera que esto se designe» (ibíd., 180A). En Cristo, el hombre «se ha mezclado con la divinidad y se ha hecho uno, aunque la parte superior obtuvo la victoria para que yo me convierta en Dios, como aquél (el *Logos*) se hizo hombre» (*Or.,* 29,19: PG 36,100A). «Cristo se ha despojado (*ekenosen:* Flp 2,7) de lo que era y ha asumido lo que no era; no se hizo dos, sino que asumió para hacer una sola cosa de las dos, pues ambas son Dios: el que asume y el asumido; dos naturalezas (*physeis*) confluyendo en una sola (*hen*) cosa; no dos Hijos, para que no se niegue la mezcla (*synkrasis*)» (*Or.,* 37,2: PG 36,284).

Gregorio de Nisa († 394) acentúa, por el contrario, que la carne y el *Logos* son dos esencias (*ousiai; Contra Apoll.,* cap. 18 y 19: PG 45,1157As). Pero el concepto que emplea para indicar la unión de las dos naturalezas es también el de «fusión» (*krasis: Contra Apoll.,* 25). «El poder del Altísimo, al asumir la forma de siervo, la hipóstasis (de la humanidad) por medio de la Virgen (¿nacido?), la elevó a su propia altura y la transformó en la naturaleza divina y pura» (*Contra Apoll.,* 25). Hay que anotar, sin embargo, que Gregorio de Nisa piensa aquí en la naturaleza humana en Cristo después de su resurrección (ibíd., 42 y 53) y

para él la «forma» (*morphe*) de Flp 2,5s equivale a la «esencia» (*ousia;* cf. *Contra Eunom.* III/II, 147: Grillmeier, 268).

La importancia de la disputa antiapolinarista para el desarrollo de la cristología tal vez se advierte sobre todo en Atanasio, cuando en su escrito contra Apolinar (hacia el 380) presenta ya la fórmula que más tarde será decisiva para definir la unión de las dos naturalezas en Cristo. Y así escribe (ibíd., I, 12: PG 26,1113): «Yerran que uno es el Hijo que ha padecido, y otro el que no ha padecido. Pues no hay otro que el *Logos,* que tomó sobre sí los padecimientos y la cruz... La carne según su naturaleza se la apropió Dios, no que fuera esencialmente igual a la divinidad del *Logos* (*idia oukh homo kata physin theou gegonen, idia oukh homoousios ousa he sarx tes tou logou theotetos*), ni que fuera igualmente eterna que él, sino porque es inseparable de él (de Dios), (que la hizo propia) por la unión con la descendencia de Adán, de la que nosotros hemos sido engendrados... Lo que es esencialmente igual (a Dios), impasible e inmortal, no permite ninguna unión hipostática (*henosin kath' hypostasin*) con el esencialmente igual, sino sólo una unión física (*kata physin*). Pero mediante la (unión) hipostática muestra él su propia perfección (como Dios-hombre).» Explícitamente se refiere a la pretensión de unir la carne a la divinidad en el sentido de la *homoousia,* y dice que en tal caso habría que declarar divina toda la creación, y de querer unirla con el *Logos,* habría que hablar en Dios de «cuaternidad» y no de «trinidad». Aquí, en este planteamiento, queda singularmente claro que con la expresión «hipostática» referida a la unión de las dos naturalezas se pone explícitamente como punto de partida la segunda persona del *Logos* en Dios, y no una nueva persona divinohumana, como supusieron algunas doctrinas erróneas posteriores.

La cristología del *Logos*-hombre, introducida también en Oriente por la controversia apolinarista, mostró asimismo muy pronto su problemática interna, sobre todo en Teodoro de Mopsuestia († 428), el máximo exegeta de la escuela antioquena. Su doctrina fue expuesta después de su muerte, por obra principalmente de Cirilo de Alejandría, en un sentido por completo nestoriano, siendo condenada en consecuencia (con todos sus escritos)

en la disputa de los Tres Capítulos el año 553 (DS 434, Dz 224), de modo que se perdieron en el original griego la mayor parte de sus importantísimos escritos. Investigaciones recientes sobre sus escritos conservados en una versión siríaca muestra, sin embargo, que actuó resueltamente en la lucha contra el apolinarismo estructurando una cristología del *Logos*-hombre y acentuando con gran énfasis la integridad de la humanidad de Cristo. Resulta, no obstante, muy problemático el que sus afirmaciones tengan que entenderse realmente en el sentido de «dos hipóstasis en Cristo». Aunque es cierto que desde la controversia nestoriana así se expuso su doctrina en la Iglesia universal. Una y otra vez insiste en una clara distinción a la vez que en una unión igualmente clara de lo distinguido. He aquí sus palabras: «Así nos enseñan las Sagradas Escrituras la diferencia de las dos naturalezas...: cómo está dispuesto el que asumió y cómo el que fue asumido; y que aquel que asumió es la naturaleza divina, que hizo todas las cosas para nosotros; mientras que éste es la naturaleza humana, que fue asumida en favor de todos nosotros por aquel que es la causa de todo; y subsiste una unión de ambos inefable y eternamente indisoluble» (*Hom. catech.*, 8, § 10: Liébaert, 94s). Mas también se nos ha transmitido esta frase de Teodoro: «Si distinguimos las naturalezas, entenderemos la naturaleza divina en su propia hipóstasis y la naturaleza humana (en su propia hipóstasis). Si, por el contrario, sopesamos la unión, diremos una persona y una hipóstasis» (frag. transmitido por Teodoro Bar-Koni). Así puede también poner en juego la comunicación de idiomas en favor sobre todo de la naturaleza humana, atribuir a María el título de «madre de Dios» y señalar a la humanidad de Cristo como objeto de la única adoración junto con la divinidad (*De incarn.,* 15: PG 66,991B; *Hom. cat.,* 8,14: Liébaert, o.c., 95).

El Occidente mantiene en sus líneas esenciales la declaración del papa Dámaso en su lucha contra el arrianismo. Algunos textos característicos de Ambrosio († 397) y de Agustín († 430) pueden servir de testimonio en tal sentido. Extensamente trata Ambrosio en sus cinco libros (redactados el año 378 y siguientes) *Sobre la fe al emperador Graciano* la cristología de la Iglesia contra los arrianos. He aquí algunas de sus afirmaciones: «Porque el mismo

Jesucristo es Dios y hombre a la vez: por su divinidad, Dios; por la asunción de la carne, hombre, al que se le llama "Señor de la gloria" (1Cor 2,8) y que fue crucificado» (II, n.º 58). «Porque había tomado un alma (humana), tomó también los sufrimientos del alma... Como hombre se turba, llora y es crucificado» (II, n.º 56). «Queremos, pues, mantener la distinción entre divinidad y carne, en ambas es designado el único Hijo de Dios, porque en el mismo hay dos naturalezas. Pero aunque se designe al mismo, no lo es de la misma manera: contempla en él primero la gloria de Dios y, después, los padecimientos del hombre» (II, n.º 77). A propósito de Jn 17,23 («Tú los has amado como me amaste a mí...») escribe Ambrosio (V, n.º 89): «Él (Cristo) le agrada (a Dios) por sí mismo, pero nosotros le agradamos por él (Cristo); somos, en efecto, aquellos en los que Dios ve la imagen de su Hijo, a los que acoge por el Hijo y en el puesto del Hijo. Y como por la imagen (de Dios = Cristo: Heb 1,3) nos transformamos en la imagen (de Dios: Gén 1,26), así por la generación del Hijo estamos llamados a ser acogidos en el puesto del Hijo. Uno es el amor eterno de la naturaleza, y otro el de la clemencia de Dios.» Pero el ser y el obrar del «*Logos* de Dios» corresponde por completo según Jn 14,10 («Las obras que yo hago las hace el Padre») al obrar del Dios trino, como expondrá más tarde Agustín (ibíd. IV, nº. 69-77; cf. V, n.º 27-37). Personalmente no he encontrado en Ambrosio la expresión «unión hipostática», pero es evidente que explica la unión de las naturalezas humana y divina en Jesucristo desde la hipóstasis del Hijo en la Trinidad.

Más desarrollada aparece, sobre todo por lo que se refiere al problema de la unión hipostática, la cristología de Agustín († 430). Presenta como la fe católica, que él recibió, el que el Hijo del Padre, engendrado por él como Verbo desde toda la eternidad y esencialmente igual a él, asumió todo el hombre, es decir, cuerpo, alma y espíritu (cf. *De fide et symb.,* 4,5-8; *Sermones,* 184-196: 13 sermones de Navidad). La unidad entre Dios y hombre, entre Verbo de Dios y hombre, en Cristo trata de entenderla por analogía con el hombre, al que ahora –y quizá, africano como era, por influencia de Tertuliano– llama «persona». Y así escribe: «El hombre accede a Dios, y surge una única persona

(*una persona)*» *(Sermo* 293,7; cf. *Ep.* 187,40). «Como en la unidad de la persona el alma se une con el cuerpo para ser hombre, así se une en la unidad de la persona (*in unitate personae*) Dios con el hombre para ser Cristo» (*Ep.* 137,11). Sólo que el ser persona en Cristo es algo singular. Y así escribe en otra ocasión: «Como en cualquier hombre, fuera del único que fue concebido de modo singular (Cristo), alma y cuerpo son una persona, así también en Cristo el Verbo y el hombre son una persona» (*Ep.* 169,8, escrita el 415). Con esa unión en la persona explica también Agustín la comunicación de idiomas, cuando escribe: «El Apóstol muestra que esa unidad de la persona en Jesucristo, nuestro Señor, consta de dos naturalezas, la divina y la humana; y que cada afirmación sobre una (naturaleza) puede aplicarse también a la otra: lo afirmado de la divina puede aplicarse a la humana, y lo dicho sobre la humana cabe aplicarlo a la divina» (*Contra Serm. Arian.*, 8; *Ench.*, 40). De modo parecido vuelve a escribir algo más tarde (415): «Con razón se dice que Dios fue crucificado, porque padeció conforme a la carne (*secundum carnem*), no conforme al hecho de ser el Señor de la gloria (*non secundum illud quo Dominus gloriae est*)» (*Ep.* 169,8). Pero, como ya hiciera Atanasio, también Agustín subraya que con ello el Dios-hombre, Cristo, no es una cuarta persona en Dios, sino que en Dios se mantienen las tres personas (*Ep.* 169,8; *Ench.*, 35: «Para unidad de la persona se añade al Verbo [de Dios] el alma natural y la carne»). Explícitamente destaca la integridad del alma humana en Cristo, cuando escribe: «Hubo gentes que de modo herético dijeron que el alma de Cristo no había poseído mente, inteligencia ni razón (*mentem, intellectum, rationem*), sino que el Vergo (*Logos*) de Dios había ocupado el puesto de la mente, la inteligencia o la razón. No lo creas. Todo lo ha redimido el que todo lo creó; y todo lo ha asumido y redimido el Verbo. Pues (en Cristo) está la mente e inteligencia del hombre, el alma que da vida a la carne, una carne verdadera y completa; sólo el pecado no se da ahí» (*Sermo* 237,4).

De los grandes teólogos de la Iglesia oriental en esa época baste citar a Juan Crisóstomo († 407), aunque se interesó más por las cuestiones ascéticas y morales que por las teológicas, tanto en

el plano polémico como en el sistemático. Sin embargo, las pocas afirmaciones que hace sobre la cristología son correctas de acuerdo con la tradición, y en él no puede hablarse de una cristología dualista en el sentido del último Nestorio de Antioquía. Las afirmaciones cristológicas de sus obras, citadas una y otra vez, suenan así: «Nosotros somos alma y cuerpo; él (Cristo) es Dios, alma y cuerpo. Precisamente por ello dice Pablo: a semejanza (del hombre)» (*In Phil. hom.* 7,3: PG 62,231*b*). «Por lo mismo no mezclemos ni separemos: un único Dios, un único Cristo, el Hijo de Dios. Mas, si digo un único, es que estoy hablando de unión, no de mezcla, como si esa naturaleza se hubiese transformado en la otra, sino que se la unió» (ibídem). «Por la unión y conexión (*tēi gar henosei kai tēi synapheiai*) Dios, el Logos y la carne son una sola (*hen*) cosa; no que exista una mezcla o una desaparición de las sustancias, sino una unión inefable e indescriptible» (*In Io. hom.* 11,2; cf. Liébaert 99). El Crisóstomo no aplica a María el título de *Theotokos.*

Una ojeada a los otros antioquenos, como Severiano de Gabala, Ático de Constantinopla y finalmente Teodoro de Mopsuestia, descubre que en ese período todavía no puede hablarse de una «escuela antioquena» unitaria, como ocurre a consecuencia de la disputa nestoriana.

10. De lo dicho hasta ahora podemos reconocer que fueron tres los caminos recorridos para explicar la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la única persona del Cristo histórico: sólo en contadas ocasiones se parte de la naturaleza humana que subsiste en el *Logos* (Hipólito). Por lo general se parte de la naturaleza divina, que informa la naturaleza humana (Epifanio), se la ciñe como un vestido (Agustín) y la asume (Gregorio de Nacianzo). Desde la controversia arriana se encuentra de ordinario la afirmación de que las dos naturalezas constituyen una unidad misteriosa en la única figura histórica de Cristo, unidad que se interpreta de distintos modos. Esa doctrina de la unión de las dos naturalezas en Cristo encuentra su primera profundización en la controversia nestoriana hacia el año 431 (concilio de Éfeso).

Nestorio, oriundo de la Siria eufrática, discípulo de Teodoro de Mopsuestia, sacerdote y monje, patriarca de Constantinopla el año 428 y depuesto el 431 por el concilio de Éfeso, murió desterrado en el Alto Egipto después del 451. Era un enemigo encarnizado de Arrio y del arrianismo, aunque propendiendo por su mentalidad antioquena hacia un conceptualismo y naturalismo exagerados (por influencia de Aristóteles). La *enanthropesis* del concilio niceno la exponía así: el *Logos* eterno domina sobre el hijo de la Virgen María, nacido en el tiempo. Los dos forman una íntima conexión (*synapheia*) o una unión por su relación mutua (*henosis skhetike*) semejante a la del varón y la mujer en el matrimonio, no una unidad substancial o física. Por ello no deberían intercambiarse (comunicación de idiomas) las afirmaciones sobre el *Logos* y la naturaleza humana: padeció, murió, etc., no pueden decirse del *Logos* como Hijo de Dios; la dignidad, el poder y el honor del *Logos* no competen por esencia al Hijo de la Virgen, sino sólo por transposición (*anaphora*). Una distinción conceptual, lo más clara posible, entre el Dios infinito y el hombre creado le lleva, con la remisión a Flp 2,5s, y aun manteniendo la unidad interna del Cristo histórico, a distinguir resueltamente en él el *Logos* eterno y el Cristo histórico. Todavía en su *Liber Heraclidis,* redactado en el destierro hacia el año 450 (2,1: EP 2057s), escribe: «Una unidad esencial sin hipóstasis (¿subsistencia?) no puede pensarse, como si estuvieran unidas dos esencias en una, y sólo está presente la hipóstasis (subsistencia) de una esencia. Las naturalezas subsisten respectivamente en sus personas (*prosopois*) y en sus naturalezas y en la persona de la unión. Lo que pertenece a la persona natural de una naturaleza se sirve de la otra precisamente mediante esa fuerza unitiva. Y así existe una persona para dos naturalezas. La persona de una naturaleza se sirve de la persona de la otra naturaleza.» «La divinidad se sirve de la persona de la humanidad, y la humanidad de la persona de la divinidad; de ese modo hablamos de la única persona de las dos naturalezas» (ibíd.). Ya antes había escrito Nestorio: «Di que el asumente es Dios; y agrega que lo asumido es la forma de siervo; añade asimismo la dignidad de la conexión; es decir, que el dominio es común a los dos y a los dos les

corresponde la misma dignidad; confiesa la unidad de la dignidad, mientras que persisten las naturalezas» (*Sermo* 5: cf. Liébaert, 107-109).

En un análisis más detallado puede observarse que las dificultades en la afirmación teológica de Nestorio tal vez se deban, más que a la realidad misma, a la confusión de los conceptos *hypostasis* y *prosopon* y a su distinción. De hecho el problema de la «persona» sigue siendo una incógnita incluso en nuestro tiempo. A la disputa acerca de la cristología de Nestorio vino a sumarse el hecho de que un amigo suyo, en un sermón predicado en Constantinopla, rechazase como herético el título de «engendradora de Dios» (*theotokos*) que se le había dado a María en Alejandría ya en el siglo II y que se había generalizado a finales del siglo IV. La razón aducida es que María había alumbrado al hombre Jesús, pero no a Dios.

El gran oponente de Nestorio fue Cirilo de Alejandría († 444), sobrino de Teófilo, enemigo a su vez del Crisóstomo, que fue patriarca de Constantinopla entre el 412 y el 444. Tras un intercambio epistolar con Nestorio el 429, Cirilo expone sus 12 anatematismos (DS 252-263, Dz 113-124), que fueron adoptados en Alejandría y por el papa el año 430 y por el concilio ecuménico de Éfeso el 431, aunque sin confirmarlos explícitamente. Lo importante en la teología de Cirilo es que, ya antes de la disputa pública con Nestorio hacia el 428, conoce el apolinarismo, aunque al igual que Atanasio tampoco Cirilo se preocupa del problema del alma como parte esencial de la naturaleza humana; de hecho su cristología del *Logos-sarx* sigue en buena medida la de Atanasio. Sólo tras el estallido de la controversia habla explícitamente de la totalidad de la naturaleza humana (cf. *Ep.* 39, del año 433: PG 77,176; *Ep.* 46, del año 435; ibíd. 241), aunque destacando siempre en sentido antiarriano que en la encarnación no se da ninguna mezcla (*asynkhyton henosis: Ep.* 39; *ou phyrmon ou synchysin: Ep.* 46) de las naturalezas sino que más bien cada naturaleza permanece y persiste en su propiedad natural (*en idioteti tēi kata physin hekaterou menontos:* ibíd.). Hay que consignar, no obstante, que los conceptos de naturaleza e hipóstasis (*physis-hypostasis*) muchas veces no los distingue con precisión, de modo que el año

430 y en su anatema 3 puede hablar de una «unión natural de las dos naturalezas» (*kath' henosin physiken*), al igual que en su escrito contra Nestorio describe la encarnación como una «unión del *Logos* de Dios con la carne, sin mezcla y conforme a la hipóstasis» (*kath' hypostasin:* I, 1: PG 76,20; cf. anatema 2, DS 253, Dz 114). El claro rechazo antiarriano de una mezcla de las naturalezas, en que la naturaleza divina pudiera convertirse en la humana y la naturaleza humana en la divina, muestra que sus afirmaciones no pueden entenderse pese a todo en el sentido de las subsiguientes disputas monofisitas. Lo que le interesa, por tanto, es que pese a la clara distinción de las naturalezas en Cristo, en modo alguno puede hablarse de una separación de las mismas, sino que el *Logos* eterno (la naturaleza divina) y la naturaleza humana, nacida en el tiempo de María Virgen constituyen una unión íntima y singular, aun conservando su autonomía esencial, como el alma y el cuerpo en el hombre natural; es decir, que forman una unión íntima «indisoluble y superior a toda inteligencia» (Que sólo hay un Cristo: PG 75,1292).

Debido a la falta de una consideración especial del alma humana, y por ende del ser personal del hombre Jesús –como la que en el fondo se advierte claramente también en Nestorio– puede Cirilo utilizar en la concepción platónica esa comparación del alma y del cuerpo, que luego en la concepción aristotélica, en la cual representan dos substancias incompletas (materia y forma dentro de la misma realidad), resultaría confusa y desconcertante. De ahí que poco tiempo antes (428) Cirilo declarase gráficamente la misma realidad (unión de las dos naturalezas en Cristo) con la comparación plástica del «carbón encendido» o del «hierro candente» en el que se unen materia y fuego, o con la «madera del arca de la alianza en la que está incrustado el oro» (*Schol. de incarn.*, 9 y 11: PG 75,1186s). Pero lo verdaderamente decisivo –y por lo que Cirilo es tenido como el depositario y salvador de la ortodoxia en este punto con toda justicia, pese a la debilidad de sus conceptos– es que con su concepción de la unión íntima y profunda de las dos naturalezas en Cristo ha asegurado la singular unidad de la persona y con ella la recta forma de la «comunicación de idiomas» (cf. § 21), la validez e interpretación correcta del

título de «Madre de Dios» aplicado a María, así como en buena medida la inteligencia católica de la singular presencia de Cristo en la sagrada «eucaristía» (anatema 11: DS 262, Dz 123: la carne que vivifica).

El hecho ciertamente de que hable muchas veces de «una naturaleza del *Logos* hecha carne (*mia physis tou logou sesarkomene: Ep.* 46,2 del año 435) hizo que la acalorada disputa entre Cirilo y Nestorio, surgida de la terminología teológica más que del tema en sí, muy pronto diera origen a otra no menos encendida acerca del monofisismo.

Dada la gran importancia de esta controversia para todo el desarrollo ulterior, vamos a presentar de forma sinóptica los 12 anatematismos de Cirilo, así como los 12 antianatematismos, redactados en el espíritu de Nestorio.

Cirilo de Alejandría (Dz 113-124; C.J. Hefele, vol. II, 1875, 170-172)	*Nestorio* (C.J. Hefele, o.c., 173-175)
1. «Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.»	1. «Quien dice que el Emmanuel (Mt 1,23) es el verdadero Dios y no más bien el Dios con nosotros (es decir, que se unió con la naturaleza igual a nosotros, que tomó de la virgen María y en la que habita), y quien llama a María la madre del Verbo de Dios y no más bien madre de aquel que es el Emmanuel, y quien afirma que el Verbo de Dios se ha transformado a sí mismo en la carne que él tomó (sólo) para hacer visible su divinidad, y encontrarse en la forma del hombre (Flp 2,7), sea anatema.»
2. «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según hipóstasis y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, que el mismo es Dios al mismo tiempo que hombre, sea anatema.»	2. «Quien afirma que en la unión del Verbo con la carne la esencia divina se trasladó de un lugar a otro; quien dice que la carne es capaz de la naturaleza divina, y que ésta se unió en parte con la carne, o el que atribuye a la

carne con vistas a la asunción de Dios una extensión hasta lo infinito e ilimitado, y dice que uno y el mismo es por naturaleza tanto hombre como Dios, sea anatema.»

3. «Si alguno divide en el solo Cristo las hipóstasis (= naturalezas) después de la unión, uniéndolas sólo por la conexión (*synapheia*) de la dignidad o de la autoridad y potestad, y no más bien por la conjunción que resulta de la unión natural (*kai oukhi dē mallon synodōi tēi kath' henosin physiken*), sea anatema.»

3. «Quien dice que Cristo, que es también el Emmanuel, es uno, no (meramente) como consecuencia de la unión, sino (también) por naturaleza y quien no confiesa la conjunción (*synapheia*) que todavía ahora persiste sin mezcla de las dos naturalezas, tanto la del Verbo como la de la humanidad asumida, en un único Hijo, sea anatema.»

4. «Si alguno distribuye entre dos personas (*prosopois*) o hipóstasis las voces contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos dichas sobre Cristo por los santos o por él mismo sobre sí mismo, y unas las acomoda al hombre propiamente entendido aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.»

4. «Quien distribuye entre las dos naturalezas de Cristo las expresiones de los Evangelios y de las cartas apostólicas que se refieren a una única naturaleza, y al Verbo divino le atribuye incluso sufrimientos, tanto a la carne como a la divinidad, sea anatema.»

5. «Si alguno se atreve a decir que Cristo es hombre *teóforo* (*theophoron*) o portador de Dios y no, más bien, Dios verdadero, como hijo único y natural, según "El Verbo se hizo carne" (Jn 1,14) y "tuvo parte" de modo semejante a nosotros "en la carne y en la sangre" (Heb 2,14), sea anatema.»

5. «Si alguno se atreve a decir que, incluso después de la asunción de la naturaleza humana, sólo hay un hijo de Dios, que lo es por naturaleza (*naturaliter filius* = *Logos, Verbo*), mientras que (desde la asunción de la carne) es el Emmanuel, sea anatema.»

6. «Si alguno se atreve a decir que el Verbo del Padre es Dios o Señor de Cristo (cf. Ef 1,3; 2Cor 1,3; Jn 20,17) y no confiesa más bien que el mismo es juntamente Dios y hombre, puesto que el Verbo se hizo carne, según las Escrituras (Jn 1,14) sea anatema.»

6. «Quien después de la encarnación nombre a otro, que no sea Cristo, Dios Logos, y se atreve a decir que la forma de siervo es, al igual que el Verbo de Dios, sin principio y que no fue creada, y no más bien que fue creada por él como su Señor natural y creador y Dios, el cual a su vez prometió resucitarla con las palabras "Destruid este templo y en tres días yo lo reedificaré" (Jn 2,19s), sea anatema.»

7. «Si alguno dice que Jesús fue ayudado como hombre por el Verbo de Dios, y que le fue atribuida (*periephthai*) la gloria del Unigénito, como si fuera otro distinto de él, sea anatema.»

7. «Quien dice que el hombre nacido de la Virgen es el unigénito que nació del seno del Padre antes del lucero de la mañana (Sal 109,3), y no confiese más bien que en virtud de la unión con quien es por naturaleza el Unigénito del Padre se ha hecho partícipe de la designación de Unigénito, y quien llama Cristo a otro que al Emmanuel, sea anatema.»

8. «Si alguno se atreve a decir que el hombre asumido ha de ser coadorado con Dios Verbo y conglorificado, y juntamente con él, llamado Dios, como uno en el otro (pues la partícula "con" [*syn*] esto nos fuerza a entender siempre que se añade) y no, más bien, con una sola adoración honra al Emmanuel y una sola gloria le tributa según que "el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14), sea anatema.»

8. «Quien dice que la forma de siervo ha de ser adorada por sí misma, es decir, teniendo en cuenta la disposición de su propia naturaleza, y que es la soberana de todas las cosas, y no más bien que se la ha de adorar (simplemente) por su unión con la naturaleza santa y en sí soberana del Unigénito, sea anatema.»

9. «Si alguno dice que el solo Señor Jesucristo fue glorificado por el Espíritu, como si hubiera usado de la virtud de éste como ajena y de él hubiera recibido poder obrar contra los espíritus inmundos y hacer milagros en medio de los hombres, y no dice más bien que es su propio Espíritu aquel por quien obró los milagros, sea anatema.»

9. «Quien dice que la forma de siervo es de la misma esencia que el Espíritu Santo, y no más bien que gracias a su mediación debe su unión con el Verbo desde la concepción (Lc 1,35), por la que obró curaciones milagrosas entre los hombres y tuvo poder para expulsar demonios (Mt 12,28), sea anatema.»

10. «Si alguno dice que no fue el mismo Verbo de Dios quien se hizo nuestro sumo sacerdote y apóstol, cuando se hizo carne y hombre entre nosotros (según Heb 3,1 y Ef 5,2), sino otro fuera de él, hombre propiamente nacido de mujer; o si alguno dice que también por sí mismo se ofreció como ofrenda y no, más bien, por nosotros solos (pues no tenía necesidad alguna de ofrenda el que no conoció el pecado), sea anatema.»

10. «Quien afirma que el Verbo, que es desde el principio, es el sumo sacerdote y apóstol de nuestra fe, y que se ofreció a sí mismo en sacrificio por nosotros, y no dice más bien que es cosa del Emmanuel el ser apóstol (Heb 3,1), y quien de esa manera distribuye el sacrificio entre el que unió (el Verbo) y el que fue unido (la humanidad) para una filiación común, es decir, que no asigna a Dios lo que es de Dios y al hombre lo que es del hombre (cf. Mc 12,17), sea anatema.»

11. «Si alguno no confiesa que la carne del Señor es vivificante y propia del mismo Verbo de Dios Padre, sino de otro fuera de él, aunque unido a él por dignidad, o que sólo tiene la inhabitación divina; y no, más bien, vivificante, como hemos dicho, porque se hizo propia del Verbo, que tiene poder de vivificarlo todo (Jn 6,53-56) sea anatema.»

11. «Quien afirma que la carne unida con el Dios Verbo es vivificante en virtud de su propia naturaleza, cuando el mismo Señor dice: "El espíritu es el que vivifica, pero la carne nada aprovecha" (Jn 6,64), sea anatema.»

12. «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne (*kata sarka*) y fue crucificado en la carne y gustó de la muerte en la carne, y que fue hecho primogénito de entre los muertos (Col 1,18), según es vida y vivificador como Dios, sea anatema.»

12. «Quien al confesar los padecimientos de la carne, atribuye los mismos también al Verbo de Dios, como la carne en que él se manifestó (Lc 24,34), no distinguiendo así la dignidad de las naturalezas, sea anatema.»

El concilio de Éfeso, del año 431, se desarrolló desde el comienzo en medio de la controversia entre el partido de los antioquenos (bajo el obispo Juan) y el de los alejandrinos (en favor de los cuales habló también Cirilo de Alejandría por encargo del papa), y entre las continuas excomuniones de un bando por parte del otro. No se llegó a ningún resultado y el emperador Teodosio, que había convocado el concilio para el 7 de junio del 431 en Éfeso, volvió a disolverlo en septiembre, pues no parecía posible ningún acuerdo entre los dos partidos. Pero los partidos siguieron negociando, y por mediación de Teodoreto de Ciro, tanto los antioquenos (Juan y Nestorio) como Cirilo (y con él el papa Sixto III) aceptaron en el 433 la confesión de fe intermedia (antioquena) que enseña: «Confesamos, consiguientemente, a nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios unigénito, Dios perfecto y hombre perfecto, de alma racional y cuerpo, antes de los siglos engendrado (*gennethenta*) del Padre según la divinidad, y el mismo en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen según la humanidad, el mismo consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas

(*physeon henosis*), por lo cual confesamos a un solo Señor y a un solo Cristo. Según la inteligencia de esta inconfundible unión (*tes asynkhytou henoseos*) confesamos a la santa Virgen (María) por madre de Dios (*theotokos*), por haberse encarnado y hecho hombre el Verbo de Dios y por haber unido consigo, desde la misma concepción, el templo que de ella tomó» (DS 272). Expresamente se insiste en que aquí se habla de una única persona (*heis prosopon*) y de dos naturalezas (*dyo physeis;* DS 273).

Ese acto de reconciliación hizo también posible en la subsiguiente disputa monofisita una gran solución al servicio de la causa. Pero antes de que se solucionase dicha disputa, en los sínodos hispánicos del 446 y del 447 contra los priscilianistas se afianzaron las doctrinas tradicionales frente a cualquier doctrina modalista en la Trinidad y contra los viejos errores cristológicos (DS 284; Hefele II, 1875, 306s).

11. Las explicaciones dogmáticas en la cristología frente al monofisismo. También a la controversia monofisita del concilio de Calcedonia precedió un duro enfrentamiento, que se debió a su vez tanto a la imprecisión de los conceptos de naturaleza e hipóstasis (o persona) como al enfrentamiento entre la concepción platónica –en que lo terreno en cierto modo desaparece en su encuentro con lo divino (de ahí la idea de una mezcla de las naturalezas)– y la concepción aristotélico-estoica, en que lo terreno podía conservar sus peculiaridades y autonomía al lado de lo divino (de ahí la insistencia en las dos naturalezas autónomas de Cristo). Paladín de la corriente alejandrina (y platónica) de Cirilo fue el piadoso –aunque teológicamente ingenuo– archimandrita Eutiques (370-452), que presidía un gran monasterio en Constantinopla y que, como seguidor del patriarca Dióscuro de Alejandría, combatió las doctrinas nestorianas, hasta que en el 448 fue condenado como «monofisita» por un sínodo de Constantinopla. Su doctrina era ésta: «Confieso que nuestro Señor antes de la unión existía en dos naturalezas, pero después de la unión confieso una única naturaleza» (DS 298; ACO 2,1,1, p. 143, 10s). Esta afirmación contiene dos fallos: antes de la unión, la naturaleza humana todavía no pertenecía a Cristo ni existía como tal; y

después de la unión, la naturaleza humana como tal ha de mantenerse en razón de la encarnación.

El patriarca Flaviano de Constantinopla contrapone a esa afirmación de Eutiques su propia doctrina con estas palabras: «Creemos que Cristo, después de la encarnación, consta de dos naturalezas, unidas en una hipóstasis y en una naturaleza» (ibíd., 142). Como el emperador Teodosio, que estaba del lado de Eutiques, hubiera convocado un sínodo en Éfeso para el 1 de agosto del 439, el papa León I intervino en el asunto con su famosa carta al patriarca Flaviano (*Tomus Leonis:* DS 290-295, Dz 143-144), en la que dice: «Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturalezas y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue recibida por la majestad, la flaqueza por la fuerza, la mortalidad por la eternidad, y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así –cosa que convenía a nuestro remedio– "uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús" (1Tim 2,5), por una parte pudiera morir y no pudiera por otra» (Dz 143). El papa condenó por ello la persona y la doctrina de Eutiques. El *sínodo de Éfeso* del 439, presidido por Dióscuro («sínodo de salteadores» o «latrocinio de Éfeso»), ignoró el escrito del papa, declaró doctrina de fe los anatematismos de Cirilo de Alejandría y restituyó a Eutiques a su sede patriarcal. A la muerte de Teodosio (450), su hermana Pulqueria, mujer culta y piadosa, y su marido el emperador Marciano convocaron un nuevo *concilio en Calcedonia* para el 1 de septiembre del 451, en el que se empezó por anular el «sínodo de los salteadores» y sus decisiones. Pero también el escrito del papa León a Flaviano fue rechazado por varios obispos como de matiz nestoriano. En la sesión IV (17 de octubre) los legados imperiales exigieron el establecimiento de una doctrina clara, y los obispos dieron por buena la carta del papa León a Flaviano. Bajo la presión y amenazas de los legados imperiales se forma durante la sesión V una comisión, la cual con frases de la carta II de Cirilo a Nestorio, la fórmula unionista del 433, la confesión de fe de Flaviano del 448 y el *Tomus Leonis I* del 449, formuló la deseada definición de fe llegando a la famosa fórmula de equilibrio: «Enseñamos que ha de confesarse a uno

solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad;... que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter: asynkhytōs, atreptōs, adiairetōs, akhoristōs*), en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor nuestro Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres» (Dz 148; DS 300-302).

En tal declaración se consigna el proyecto válido tanto de los alejandrinos (sin división ni separación) como de los antioquenos (sin confusión ni cambio), así como la unidad de la persona (como hipóstasis o *prosopon*). Al mismo tiempo los conceptos de naturaleza (*physis*) y persona (*hypostasis* o *prosopon*) adquieren por primera vez una fijación objetiva. Y con ello se rechazaban las dos afirmaciones erróneas de que Cristo no podía padecer, porque Dios no puede hacerlo, y la de que Dios, en cuanto tal, había padecido por nosotros. Persisten las dos naturalezas completas en sus propiedades esenciales (Flp 2,6s): la gloria, el poder, la felicidad sin dolor y la inmortalidad de Dios, así como la humildad, la debilidad, la capacidad de padecer y de morir de la humanidad. Queda asimismo claro que la unidad de las dos naturalezas en la persona del *Logos* o Verbo no representa una tercera realidad al lado de las dos naturalezas, sino más bien la peculiar unidad personal de dichas dos naturalezas.

Con ello sin embargo no quedaba suficientemente aclarada la singularidad de la naturaleza humana, sobre todo por lo que mira al ser personal, como tampoco el obrar humano del Dios-hombre Jesucristo. De ahí que, sobre todo en los círculo monacales del Oriente, se siguiera combatiendo no sólo la carta del papa, sino también la declaración del concilio de Calcedonia. Eso ocurrió en amplios círculos de Palestina hasta aproximadamente el 454 bajo la dirección del monje Teodosio, en Egipto bajo la tutela del

patriarca monofisita de Alejandría Timoteo Eluro († 477) y de su sucesor, repuesto por el emperador Zenón, Pedro III Mongo (el Ronco: † 490); e incluso en Antioquía bajo el patriarca Pedro el Batanero († 488). La controversia se recrudeció desembocando en un cisma entre Oriente y Occidente (el cisma acaciano, hasta el 519), sobre todo en tiempos del emperador Zenón, que en 482 promulgó el *Henotikón,* una fórmula intermedia, teológicamente más confusa que esclarecedora, que fue rechazada por Roma.

En el *Sanctus* de la misa los monofisitas habían introducido «Santo Dios, que fuiste crucificado por nosotros», y en el 518 surgió la *disputa de los teopasianos* (Dios que sufre) acerca de esa frase que mediante la comunicación de idiomas podía entenderse de manera correcta, pero que los monofisitas entendían de otro modo (LThK 10, 1965, 83). Lo mismo cabe decir de *la disputa de los «tres capítulos»,* resuelta en el segundo concilio de Constantinopla del 553 (DS 421-438, Dz 213-228), después que el papa Vigilio ya en el 552 hubiera tomado posiciones principalmente en la disputa de los teopasianos (DS 412-415). En el período siguiente se formaron muchos grupúsculos entre los monofisitas, algunos de los cuales perviven todavía hoy entre los cristianos armenios, abisinios, jacobitas y coptos de Egipto, así como en muchas regiones del Próximo Oriente y en el patriarcado de Antioquía. Aunque los 14 anatematismos del segundo concilio de Constantinopla del 553 (disputa de los tres capítulos) han de entenderse en sentido ortodoxo, en la lucha contra Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Nestorio se insistió tanto en la unidad de la persona de Jesucristo que, consecuentemente, pudo surgir más tarde la controversia monoteleta.

12. En ese período intermedio hay que referirse a algunos teólogos, que tomaron posición clara y precisa tanto contra Nestorio como contra Eutiques, en busca de aquel «centro» en el que realmente se asienta el misterio siempre insoluble del Dios-hombre, Cristo, y que aportaron nuevas expresiones conceptuales a ese misterio de fe; así pudo desarrollarse la fórmula «unión en la hipóstasis» (*henosis kath' hypostasin*). Contribuciones decisivas en este sentido fueron las de los monjes ilustrados Leoncio de

Bizancio († después del 543; su obra capital fueron 3 libros contra los nestorianos y los eutiquianos: PG 86,1, 1267-1396) y Leoncio de Jerusalén (que escribió entre el 538 y el 544 contra los monofisitas: PG 86,1, 1769-1902, y contra los nestorianos: PG 86,1, 1399-1769), así como Boecio, el sabio teólogo cortesano de Teodorico el Grande (ajusticiado el año 524; su obra principal es *Sobre la persona y las dos naturalezas contra Eutiques y Nestorio:* PG 64,1337-1354) y el gran comentarista del Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor († 662, como mártir en la disputa contra el monoteletismo; su obra principal *Liber asceticus:* PG 91,9-215).

Leoncio de Constantinopla distingue claramente entre naturaleza (*physis*) e hipóstasis, aunque entiende naturaleza (contrapuesta a la esencia general o *ousia*) como la especie (*species* = *eidos*), mientras que hipóstasis expresa el «ser para sí» (*to kath' heauton einai = individuum = to idion;* Grillmeier, 298: PG 86,1, 1280*a*). Hay que decir, sin embargo, que parece seguir prefiriendo el general «ser para sí» que no el *individuum.* Sólo Leoncio de Jerusalén destaca que «la humanidad de Cristo no es "ahipostática" (es un individuo), pero tampoco "idiohipostática" (persona propia)» (PG 86,1, 1556*a*; Grillmeier, 299). Explícitamente enseña que «el llegar a ser y el subsistir (*phynai kai hypostenai*) para ella (la naturaleza humana) forman un todo, pero no en algún tipo de subsistencia propia en exclusiva de ella, como la que nosotros reconocemos a cualquier simple hombre, sino en la hipóstasis del *Logos* (o Verbo) preexistente a la misma (a la naturaleza humana)» (*en tei proyphethekyia autes tēi tou logou hypostasei,* ibíd., 1552D). Con ello se dice claramente que la persona del *Logos* no es «persona de la naturaleza humana en Cristo» al modo en que en cualquier hombre su ser personal pertenece a su ser humano, sino que más bien el ser personal del *Logos* divino «posee» la naturaleza humana de Cristo, y con ella, también su ser personal. «Ser y tener» aparecen aquí separados, porque la criatura tiene todo su ser de Dios, y aquí, en el ser personal de Cristo, precisamente ha de dejarse sentir ese ser creatural del hombre Jesús frente al ser creador del Dios *Logos.* Tal vez pensaba ya lo mismo Leoncio de Bizancio al introducir su concepto de «enhipostasiado», cuando escribía: «No es lo mismo ser hipóstasis y estar

enhipostasiado (*hypostasis kai enhypostaton*), como es algo distinto ser substancia y estar incorporado a una substancia (*ousia kai enousion*)», y explica el estar enhipostasiado de la persona de modo que «ello expresa que la persona no es un accidente (*symbebekos*), aunque su existencia la deba al ser en otro y no pueda contemplarla en sí misma (*en heterōi - en heautōi*)» (PG 81,1, 1277). Una vez más vuelve a hacerse aquí patente la distinción entre «modo de subsistencia» de la hipóstasis y su «modo de existencia» (*tes hyparexeos tropos*), como lo aplica ya Basilio (*Epistola* 43) a la doctrina trinitaria para el concepto de persona y como lo desarrolla más tarde Juan Crisóstomo (*De fide orth.* I, 8: PG 94,828).

Más tarde Boecio aclara a su vez que la «persona es sujeto para una naturaleza, sin que pueda llamarse persona a algo al lado de la naturaleza» (*Lib. de per.*, c. 2: PL 64,1342*c*), definiendo la persona como «naturae rationalis individua substantia» (ibíd., c. 3, 1343*c*). Para ello distingue entre esencia (*ousia = essentia*), existencia de la esencia (*ousiosis = subsistentia*), substancia como realidad concreta (*hypostasis = substantia*) y persona como substancia individual (*prosopon = persona*), con la aseveración de que el ser persona sólo corresponde a una «naturaleza racional». Con ello se supera el concepto general de *individuum*, aunque no de forma suficientemente clara.

Más profundas resultan aún las declaraciones de Máximo el Confesor, realizadas unos 140 años más tarde. Ahondando aún más que Boecio (PL 64,1344s) propone, con Porfirio, la división físico-metafísica de los entes en cuatro especies (piedra, planta, animal, hombre), destacando la singularidad del hombre como persona con la prueba de que el espíritu (*nous*) representa la semejanza con Dios (PG 91,265-267). Siguiendo el ejemplo de los dos Leoncios ya mencionados, para aclarar el concepto de persona explica las dos naturalezas en Cristo, sus propiedades individualizantes y finalmente el tipo y modo de la apropiación de la naturaleza (*enhypostasis*); con ello posibilita la distinción entre esencia y existencia y la predicabilidad de lo «criatural» (aquí las dos son separables) y del «creador» (en que ambas no son separables). Al mismo tiempo hace ya hincapié, frente al monotelismo,

que pertenece a la libertad de la persona humana el que tenga que persistir y mantenerse en la unión hipostática y no necesariamente sometida sin más a la acción del *Logos* (PG 91,297*a*).

A Cristo, como Hijo de Dios encarnado, le compete una «persona sintética». Esto quiere decir: 1) El *Logos* divino es la fuerza sustancial, y ello de modo inmediato en su libertad personal, así como en el carácter absoluto de su esencia divina. No sólo una persona de la divinidad se hace hombre, sino que a través de esa persona Dios mismo se hace realmente hombre. 2) Para la naturaleza humana asumida eso significa que los padecimientos (*pathe*) de la misma no son algo *passivum* como en el simple hombre; sino que más bien están dispuestos (en forma sobrenatural: *ho hyper physin tropos:* PG 91,300*a*) desde una suprema libertad divina. Cristo sufre, porque él mismo lo quiere (Is 53,7). 3) Para la realidad psíquico-espiritual de Jesús eso quiere decir que Cristo como *Logos* también aquí puede «apropiarse» libremente todos los movimientos del corazón y del espíritu del hombre, permaneciendo éstos como movimientos humanos y alcanzando su perfección última precisamente por su calidad humana. El creador mueve a la criatura al modo de la criatura. 4) Al mismo tiempo, lo asumido (la naturaleza humana) se convierte por su asunción en algo que se acomoda al *modus recipientis,* sin perder su *modus* propio. La «síntesis» de la persona consiste, pues, en que la tesis (el *Logos* como Dios) siempre y esencialmente posee la libertad para ser y permanecer ella misma hasta fuera de sí misma, en el ámbito creado.

Lo fundamental en esta concepción de la personalidad es la «relación creador-criatura» entre Dios y el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en la cual se mantienen destacadas tanto la singularidad del creador como la autonomía de la criatura, hasta el punto de que esta última encuentra su propia consumación precisamente en esa asunción, y el Dios creador asumente precisamente con ese obrar divino presenta su esencia amorosa, que siempre supera a todo lo no divino y la «despliega» en favor de la criatura; una esencia amorosa, que ni merma con la humillación ni puede enriquecerse con la «asunción» porque es vida absoluta, que descansa en sí misma como infinitud y eternidad.

Desde esa inteligencia profundísima de la unión hipostática desarrolla después Máximo el Confesor sus consecuencias para la doctrina de la redención, en una tentativa por hacer patente al hombre la interna ilimitación e infinitud del misterio redentor (cf. al respecto H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie,* Einsiedeln [2]1961, 204-274-359). Todo ello constituye ya un anticipo de lo que ahora va a tener que dilucidar la teología general en la disputa de los monoteletas.

13. Las explicaciones dogmáticas de la cristología frente al monotelismo. Como no se logró una pacificación del imperio con la disputa de los «tres capítulos» en el 553, el patriarca sirio Sergio de Constantinopla intentó allanar las dificultades entre los cristianos ortodoxos y los monofisitas mediante una doctrina intermedia. Desde el año 618 negoció con patriarcas y obispos monofisitas. Dio una interpretación falsa a una carta del papa Honorio del 634 (DS 287) y consiguió que el año 638 el emperador Heraclio suscribiese y publicase su *Ekthesis* así conseguida. El papa Juan IV restableció de inmediato (641) la verdadera doctrina de Honorio, y junto con el patriarca Sofronio de Jerusalén († 638), que había permanecido leal a Roma, combatió la nueva doctrina del «monotelismo», que afirmaba en Cristo la existencia de dos naturalezas, pero de una sola voluntad activa y un solo modo de actividad (*thelleia, energeia*). Sin embargo la verdad católica sólo encontró el necesario apoyo político y el reconocimiento gracias al *sínodo lateranense* del año 649, convocado por el papa Martín I (DS 500-522, Dz 254-274). El Símbolo de dicho sínodo agrega al calcedonense, después de establecer la unidad de persona en Cristo: «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos Padres... dos naturalezas sustancialmente unidas sin confusión ni división... y las dos voluntades del único y mismo Cristo, la divina y la humana... por razón de que en virtud de una y otra naturaleza existe naturalmente el mismo voluntario obrador de nuestra salvación» (DS 500; cf. 510-516). Se consigna aquí la afirmación (DS 515, Dz 268) de «la operación teándrica» (*deivirilem operationem – theandriken energeian*), que no es sólo una nueva palabra para explicar la acción del único Cristo (*no-*

vam vocabili dictionem unius esse designativum), sino más bien una prueba (*demonstrativum*) «de la unión maravillosa y gloriosa de una y otra (operación, la divina y la humana) en Cristo». Pero en Oriente también esta nueva resolución encontró mucha resistencia, por lo que el patriarca de Constantinopla, Pedro, intentó en el 655 restablecer la paz con la nueva propuesta de suponer dos voluntades naturales y una personal, es decir, con la admisión de tres voluntades. Pero el papa Agatón se opuso explícitamente en el 680 a tal teoría (DS 545). Una clara recapitulación de cuanto hasta entonces se había logrado en la cristología es la que ofrece el sínodo visigodo XI de Toledo, del 675 (DS 533-538, Dz 282-285).

Tras la labor preparatoria de diversos sínodos regionales, a ruegos del papa convocó el emperador el concilio III de Constantinopla el año 680 (sexto concilio ecuménico de la Iglesia), que declaró en dieciocho sesiones la doctrina católica de las dos voluntades y de las dos operaciones en el único Cristo, condenando el monotelismo (una voluntad) cual nueva forma de apolinarismo (DS 553-559, Dz 289-293). Expresamente se aducen las afirmaciones del concilio de Calcedonia sobre la voluntad y el obrar de Jesús: «Y predicamos igualmente en él (Cristo) dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales, *sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión*», pero de modo que «su voluntad humana sigue a su voluntad divina... Como su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo... Como dice Gregorio el Teólogo (de Nacianzo): "Porque el querer de él (Cristo), del Salvador decimos, no es contrario a Dios, como quiera que todo él está divinizado (*oude hypenantion theōi theothen holon*)"» (DS 556, Dz 291). Con ello quedaba superada también internamente la herejía. Sólo por los años 711-713 intentó el emperador Filípico Bardanes impulsar de nuevo dicha herejía; pero con su muerte desapareció por completo.

La doctrina de la voluntad debía de brindar precisamente la mejor ocasión para rastrear la problemática entre ortodoxos y monofisitas. Y ello porque la voluntad es la que mejor permite conocer la unión de naturaleza y persona. Se alza de las profundi-

dades de la naturaleza somático-espiritual del hombre (impulso - deseo - fantasías - conocimiento axiológico - conocimiento intelectual de las ideas - formación del ideal - voluntad como camino a la acción - el acto como realización motivada y libre - voluntad creativa en la invención y en la realización - el capricho como un querer sin base - el querer ser como Dios [Prometeo]) y conduce hasta las profundidades últimas de la persona.

Y si en cualquier hombre late ya aquí un misterio natural, menos aún podremos entender por completo el querer y el obrar de Cristo a partir de una psicología meramente natural. Así sólo queda establecer que en Cristo las dos naturalezas exigen también dos voluntades y dos operaciones o modos de obrar, aunque la voluntad humana esté siempre real y esencialmente sometida a la voluntad divina por la unión hipostática, hasta el punto de que desde ahí se explica «la impecabilidad esencial de Cristo». El misterio de la unión hipostática se puede rastrear precisamente aquí, donde es posible la visión panorámica de las dos naturalezas y una única persona, la integridad de la naturaleza humana y la asunción de su personalidad en la persona divina del *Logos* y a través de ella en el ser del Dios trino, la integridad no mermada de la naturaleza humana y la verdadera divinización de la misma en virtud de la unión hipostática. Sin duda, la naturaleza divina puede suspender en Cristo las propiedades de la naturaleza humana (por ej., en los milagros de caminar sobre las aguas, la transfiguración en el monte, en la alegría de contemplar a Dios aun en medio de los dolores); pero, fuera de esas excepciones milagrosas, todos los demás actos humanos de Cristo hemos de calificarlos en concreto de «teándricos» (*theandrike*); es decir, que cada una de las naturalezas coopera en lo que a la vez es propio de la otra. El término «teándrico» (divino-humano) deriva de Orígenes (*De princ.* II, 6,3) y aparece después en las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, citadas por primera vez el año 533 en la disputa monofisita (*Ep.* IV: PG 3,1072), en su intérprete Máximo el Confesor (*Pyrr.* 3440) y especialmente en Juan Damasceno (*De fide orth.* III, 19: PG 94,1080). Es en el concilio Lateranense I (649) donde el término aparece por vez primera en una resolución eclesiástica (DS 515, Dz 268).

14. Las grandes cristologías del período patrístico pasan a la edad media gracias principalmente a dos obras: a la edad media latina a través de la obra *De fide ad Petrum,* atribuida a Agustín, pero escrita realmente por Fulgencio de Ruspe († 553), que siguiendo a Gennadio († entre el 492 y el 505: *Liber ecclesiasticorum dogmatum*), ofrece también un compendio ceñido de la cristología que, a través de la *Summa sententiarum,* condicionó el sistema teológico de Pedro Lombardo († 1160); el esquema de cristología de este último (véase lo dicho en § 12,13) sirvió de base a toda la cristología medieval. Fulgencio presenta en el capítulo II, n.° 7-23 su cristología fundamentalmente bíblica (cf. Grillmeier, 637-679).

Más profunda, cimentándose sobre todo en los padres griegos, aunque también menos sistemática es la cristología de Juan Damasceno († 749) en su obra *De fide orthodoxa,* escrita en griego (libro III, cap. 1-29; libro IV, cap. 1-8: *Fuente del conocimiento;* cap. 45-81: Ed. de Kotter, p. 106-180), y que ya en el 1146/1147, y por orden del papa Eugenio IV, fue traducida al latín por Burgundio de Pisa († 1194) y que es citada desde Pedro Lombardo, aunque Fulgencio y más tarde Aristóteles alcanzaron una importancia mayor en la cristología. Pero fue sin duda a través del Damasceno como la cristología occidental se familiarizó resueltamente con los padres griegos (cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, 1956, 108-113). Ahí se tratan con especial interés y amplitud (a propósito de la disputa monoteleta) las cuestiones de la pasión y del obrar de Cristo, mientras que Fulgencio se preocupa más del ser de Jesús. En la primera parte de su *Fuente del conocimiento* ofrece también el Damasceno unos *dialektika,* siguiendo la introducción de Porfirio (que fueron traducidos entre 1235 y 1242 por Roberto Grosseteste) y que fueron de gran importancia para la terminología teológica, sobre todo en cristología (cf. cap. 50, correspondiente al 66 en el texto griego).

Para el desarrollo ulterior de la historia de la cristología hemos de remitirnos al § 12. Aquí sólo vamos a referirnos a los textos sobre la unión hipostática en las etapas más importantes de esa historia, los cuales pueden mostrarnos cómo la tensión entre nestorianismo y monofisismo ha acompañado siempre el trata-

miento de esas cuestiones hasta nuestros mismos días y cómo el problema de una sola persona para las dos naturalezas sigue siendo todavía hoy objeto de investigaciones filosóficas y teológicas.

15. 1) En los comienzos de la escolástica se encuentran las tentativas de Abelardo († 1142) y de su escuela, que –partiendo de una frase del Pseudo-Atanasio: «Como el alma racional y la carne forman un solo hombre, así Dios y el hombre forman un solo Cristo» (*Theol. schol.* III, 6: PL 178,1107C)– con una mentalidad más metafísica crean una especie de «cristología de síntesis», en la cual pueden distinguirse tres elementos: en el hombre, el cuerpo, el alma espiritual y su ser personal; este último abarca los dos primeros elementos mientras el hombre está sobre la tierra y tras la muerte sólo se atribuye al *anima separata.* En cambio, el ser personal en Cristo pertenece de por sí al *Logos* (como segunda persona de la Trinidad), pero después de la encarnación del *Logos* el único ser personal del Dios-hombre es Cristo. Ya Robertus Pullus († 1146) intenta resolver el problema que puede plantear esa doctrina duplicando el «ser personal de Cristo», introduciendo en consecuencia una «cuaternidad» en la Trinidad; y lo hace distinguiendo claramente entre el ser personal del Logos en la Trinidad y el ser personal del Dios-hombre, Cristo, lo cual a su vez pone en peligro el ser personal en Cristo. La «composición» en Cristo es «gratuita» (*gratis*), es decir, que es producida por la libre encarnación del *Logos.* De acuerdo con ello hay en Cristo una persona, dos naturalezas (divina y humana) y tres realidades (naturaleza divina, alma espiritual y cuerpo) unidas en la persona del *Logos.* Roberto de Melun († 1167) es el primero en explicar que en Cristo su alma ya no soporta el ser personal como en el hombre corporal (*Abbre. sum* II, c. 42; Landgraf, *DG der Frühscholastik* II, 1,70-84).

2) Ese último problema ya había intentado resolverlo Hugo de San Víctor († 1141) afirmando que en la encarnación del *Logos* el hombre Cristo había empezado a ser persona, pero que la persona del *Logos* «asumió al hombre» (*S. de sacr.* II, p. I, c. 9: PL 176,394). La unión de la naturaleza divina y de la humana en

Cristo es una «unión inefable». Pero garantiza la unidad de la persona en Cristo, así como la unidad de Cristo como persona con la segunda persona de la Trinidad. Para ello fue asumida el alma de Cristo en su creación y creada por esa asunción (ibíd. I, 15: PL 176,70s). Coetáneos de Hugo destacaban por ello que el alma humana no puede ser por sí misma persona, porque no existió antes de ser creada, y fue creada justamente mediante la asunción por el *Logos.* Claramente la «cristología de síntesis» o composición queda aquí sustituida por la «cristología de la asunción».

3) Pedro Lombardo († 1160) pretende aclarar más las relaciones de la naturaleza divina con la humana y agrega por ello a esas dos teorías (de la *subsistencia* y de la *asunción*) una tercera: la del *habitus* (*Sent.* III, c. 6), según la cual el alma y el cuerpo del hombre Cristo sólo son el vestido, la manifestación externa del Dios-hombre Cristo en este mundo (cf. Agustín). Si desde Abelardo se venía utilizando la definición clásica de *persona,* debida a Boecio –para quien persona es «la substancia indivisible de una naturaleza espiritual» (*naturae rationalis individua substantia*)–, Pedro Lombardo introduce la definición hermenéutica más antigua, según la cual en Cristo el alma no es persona, definiendo ésta como *non per se sonans, immo alii rei coniuncta,* «que no habla por sí misma sino que está unida a otra realidad» (III, d. 10, c. 1, n.º 65: Quaracchi 1916, 594).

Otro ensayo de explicación, en el sentido de que la persona del *Logos* representa en Cristo de algún modo también la persona humana, puede verse en la doctrina coetánea del Lombardo según la cual el «ser persona» no era asunto de la naturaleza sino «cuestión de derecho y de dignidad»: la que habla y actúa en Cristo es la persona del *Logos,* no una persona humana ni un alma humana, «porque una naturaleza no destruye a la otra, pero una persona sí puede destruir a la otra» (por ej., un simple cristiano puede llegar a ser obispo). Este «concepto jurídico de la persona», que defiende entre otros Gualterio de San Víctor (Landgraf, DG II, 1,97-101), tiende a explicar cómo la persona del *Logos* puede asumir la naturaleza humana sin el ser personal propiamente dicho, de modo que, por lo que se refiere a la

naturaleza humana, en el ser personal del *Logos* también la naturaleza humana recibe aquí un «ser personal propio» en un sentido superior (*dignior*). Así escribe Pedro de Capua: «Al asumir Cristo la naturaleza humana (*humanitatem*) en su persona, fue hecho él mismo hombre, sin cambiarse y sin recibir una persona» (*Clm.* 14508s, 48^{v}: Landgraf, o.c., p. 101s).

4) Gilberto Porreta de Poitiers († 1154) recorre su propio camino, viendo el ser persona en las «propiedades personales», que siempre se apoyan en la naturaleza de un individuo, y así llega a esta afirmación en cristología: «La naturaleza divina no se encarnó, ni asumió la naturaleza humana.» El fallo de esta afirmación está en que para Gilberto en la Trinidad naturaleza y persona se distinguen de tal modo que Dios lo es «por la esencia divina» (*sensu ablativo*), no en sí mismo (*sensu nominativo*), doctrina que condenó expresamente el papa Eugenio III en 1148 (DS 745). Sin embargo la afirmación cristológica del Porretano no fue condenada, porque con su manera de hablar, que se encuentra ya en Anselmo de Canterbury (*Ep. de incarn.*, 9), sólo quería indicar que en Cristo no pueden darse dos personas y las dos naturalezas no se mezclan en una única por la unión en la única persona del Verbo. «Cristo existe en dos naturalezas y con dos naturalezas» (*Lib. de duabus naturis et una persona Christi:* PL 64,1403). La naturaleza asumida se convierte en Cristo en naturaleza del Verbo, pero no *formaliter* sino sólo *causaliter* (así Pedro de Capua: Landgraf, ibíd., 107). Esteban Langton († 1228) desarrolló aún más ese concepto jurídico de persona, explicando el *individua* de la definición de Boecio como «incomunicable», porque algo que no puede dividirse tampoco se puede comunicar (Landgraf, 112). Guillermo de Auxerre († 1237) acabó fijando el ser personal mediante tres notas precisas: la singularidad (*determinatio singularitatis*), la incomunicabilidad (*distinctio incommunicabilitatis*) y la dignidad (*distinctio supereminentis dignitatis*). Como en Cristo esa tercera nota, necesaria para la persona humana, está sustituida por la dignidad singular de la persona divina del Verbo, por ello Cristo en cuanto hombre no puede ser persona (*S. aur.* III, tr. 1, c. 1, q. 2).

Buenaventura, que en la doctrina sobre la Trinidad (I, d. 25,

a. 1, q. 2, ad 4) además de la definición de Boecio, de Ricardo de San Víctor y de la definición del Maestro de las Sentencias, presenta una fórmula parecida a la definición escotista posterior, admite todas esas precisiones de la persona. Y en su cristología acoge las tres notas personales de Guillermo de Auxerre, aun mostrándose precavido respecto del «no ser personal de la naturaleza humana»: «Así pues, la persona rectamente entendida (*recte intellecta*) no conviene a la naturaleza asumida en Cristo» (*Sent.* III, d. 5, a. 2, q. 2 y 3; cf. d. 10, a. 1, q. 2). Asimismo debe evitarse que la persona aparezca en el fondo como nada (nihilianismo), doctrina que el papa Alejandro III había rechazado en su carta al obispo Guillermo de Sens en 1177, para quien «Cristo no era nada en cuanto hombre» (*Christus, secundum quod est homo, non est aliquid:* DS 749s). Resulta ciertamente problemático si aquí el *non aliquid* significa realmente «nada» o si con ello sólo quiere decirse que en Cristo la naturaleza humana no puede ser meramente «una cosa» y que más bien tiene un carácter personal, aunque éste lo tenga prestado del ser personal del Verbo (cf. la cuestión de si Cristo en el sepulcro siguió siendo hombre).

De las tres teorías antes mentadas sobre la unión hipostática, tal como las introdujo el Lombardo (III, c. 6), hay que decir en general que hacia 1230 la primera teoría (de la asunción) conservaba su valor positivo (que desarrollaría sobre todo la escuela franciscana) pero la segunda teoría (la de la subsistencia) gozaba de mayor consideración, y de hecho la desarrollaría y completaría especialmente la escuela tomista. La tercera teoría (la del *habitus*) era rechazada en general como sospechosa de herejía (docetista); cf. Landgraf, 116-137.

16. Lo que hasta entonces había sido determinante en la teoría de la asunción y de la subsistencia para explicar la unión hipostática, se encuentra en la gran escolástica, sobre todo desde aproximadamente el 1230, como una nueva exposición que condujo a la formación de las dos escuelas principales, que habrían de ser de capital importancia para la gran teología postridentina y que todavía hoy subyacen en el fondo de nuestros problemas cristológicos. Una es la *escuela franciscana,* constituida sobre

todo a partir de Alejandro de Hales († 1245) y de Buenaventura († 1274); y la otra, la *escuela dominicana,* formada principalmente por Alberto Magno († 1280) y Tomás de Aquino († 1274). La diferencia decisiva radica en la distinta visión del mundo en general que tienen ambas escuelas. Con una concepción más agustiniana, los pensadores franciscanos ven el mundo desde el Dios trino como creador y conservador, en un movimiento claro que va de arriba abajo. La escuela dominicana, o mejor tomista, con una visión primordialmente aristotélica, desarrolla una imagen del mundo que intenta incorporar la realidad divina a una consideración inmanente y mundana. Y si la escuela franciscana continúa hablando el lenguaje bíblico, la escuela tomista desarrolla un lenguaje que persigue la exposición unitaria de toda la realidad en un vasto sistema metafísico y conceptual.

Empecemos por la *escuela franciscana.* Su imagen del mundo viene determinada por la imagen trinitaria de Dios, tal como hasta entonces la había desarrollado la Iglesia, y por una comprensión del mundo como creación, que se entiende y explica por completo desde el Dios creador. «Pero toda criatura dista infinitamente de Dios (*distat in infinitum*), no pudiendo predicarse nada unívocamente (*univoce*) de Dios y de la criatura» (Buenaventura, *Sent.* III, d. 2, a. 1, q. 1). Pero a la vez se encuentra la afirmación, esencial justamente para la cristología, de que la naturaleza racional del hombre (como la del ángel) por su «semejanza divina» (Gén 1,26) es apta para una singular unión (*unio*) del hombre con la divinidad. Aquí debemos ya recordar que en la escuela tomista la «condición de criatura» no depende tanto de su «dependencia» del Dios creador cuanto de su propia «estructura interna», determinada por una composición de esencia y existencia no necesaria sino causal (otorgada por Dios). Lo fundamental de la doctrina de Buenaventura acerca de la unión hipostática (*Sent.* III, d. 5 y 6) puede compendiarse en las siguientes afirmaciones: la naturaleza divina ha asumido como *suppositum* la naturaleza humana en la unión (*unio*) con la persona del Verbo. Esa asunción es un acto de la clemencia divina, por la que Dios ha creado a la vez la naturaleza humana. La asunción activa es un acto común a las tres personas de Dios, mientras que la relación

(*relatio*), que surge mediante tal asunción entre la naturaleza divina y la humana, sólo pertenece a la persona del Verbo (*Logos*). El ser personal en Cristo no puede llamarse «compuesto» en el sentido de una composición de partes, sino sólo en el sentido de que la persona del Verbo, que antes de la encarnación era un *suppositum* en la única naturaleza simple (de Dios), después de la encarnación es un *suppositum* para la naturaleza divina y la humana en Cristo; y ello simplemente por la formación de la naturaleza humana en tal asunción, no por una verdadera transformación (*Sent.* III, d. 6, a. 1, q. 2: Ph. Kaiser, 11-17).

Para la doctrina incarnacionista de Buenaventura es importante que la contemple en conexión íntima con la doctrina de la redención; así lo resume en su *Breviloquium* (4, c. 2): «La encarnación es obra de la Trinidad (*operatio Trinitatis*), por la cual se realiza la asunción (*assumptio*) de la carne (junto con el alma animal, sensible y espiritual) por parte de la divinidad y la unión (*unio*) de la divinidad con la carne, no en la unidad de una naturaleza sino en la unidad de la persona divina del Verbo que asume... La razón (*ratio*) de ese hecho se debe a que la encarnación no es sólo obra del primer principio (Dios) en tanto que crea y produce (*effectivum in producendo*), sino en cuanto que sana, remedia, satisface y reconcilia (*reparativum remediando, satisfaciendo et reconciliando*). Como principio sanativo (*remediando*) hubo de asumirlo todo (de ahí que fuese una *incarnatio,* y no una mera *inanimatio* como en Apolinar); como principio satisfactorio (*satisfaciendo*) tuvieron que actuar a la vez Dios y el hombre, que están unidos en la unidad de la persona o hipóstasis del Verbo; por lo mismo no hay más que una *personalitas et unitas personalis* en Cristo, que se debe a la persona asumente del *Logos.* Como principio reconciliador (*reconciliando*) sólo podía actuar la persona de la divinidad que es engendrada (el Hijo) aunque a su vez produce (respecto del Espíritu). La reconciliación la ha llevado a cabo esa persona mediadora (*mediator*), por cuanto que el *Logos* (*Verbum*) condujo al conocimiento de Dios, la imagen (*imago*) a la semejanza (*conformitatem*) y el Hijo natural (Jesús) a la acogida de los hombres como hijos adoptivos. El camino para la encarnación del *Logos* a través del «nacimiento de María virgen»,

fue el más congruente, normal y perfecto (*congruentissimum, communissimum et completissimum:* ibíd., c. 3), y se abrió en «la plenitud del tiempo» (c. 4); de ello se tratará en la doctrina sobre la redención.

Consideremos ahora la doctrina de la *escuela dominicana* sobre la unión hipostática, para ver así mejor su singularidad. Tomás de Aquino († 1274), que de algún modo llevó esa doctrina a su perfección, construye sobre la doctrina de su maestro, Alberto Magno († 1280), el primero que intentó resolver el problema de la persona a través de la cuestión de la «unidad del ser», del *esse simpliciter* de la persona. En Cristo no hay más que un ser, el del Verbo, que forma una *unio* con la naturaleza humana, una unión singular, una *gratia unionis* por la que se pone el ser del Dios-hombre, Cristo. Alberto estudia esas cuestiones sobre las afirmaciones dialécticas e introductorias de los teólogos de la primera escolástica en la obra de las *Sentencias* de Lombardo (III, 6). Con la afirmación de la «unidad del ser» en Cristo se pasa Alberto de la teoría de la asunción, que admitía dos seres en Cristo (el ser de la naturaleza divina y el de la humana), a la *teoría de la subsistencia,* cuyas bases pone (cf. F. Haberl, *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus M.,* Friburgo 1939, 59-87). Tomás desarrolla esa doctrina sobre la base de la filosofía aristotélica. Se pregunta por el modo de la unión de las dos naturalezas en Cristo (*S. Th.* III, q. 2), por su fundamentación de parte de la persona asumente (ibíd., q. 3) y por parte de la naturaleza humana asumida (ibíd., q. 4). El Dios trino se une con la naturaleza humana, por cuanto que el Verbo (la segunda persona) la asume en sí: «La unión en la persona (del Verbo) significa unión en el ser uno y personal de Cristo (*unio... ad unum esse personale: Sent.* III, d. 2, q. 2, a. 2s). La consecuencia de esa unión personal (*coniunctio*) es la relación entre dos naturalezas (*relatio = unio media; S.Th.* III, q. 2, a. 8). Si en el *Comentario a las Sentencias,* y siguiendo el pensamiento de Alberto, todavía designa Tomás esa unión como unitaria (III, d. 6), ya en la *Summa* mantiene que la persona en Cristo, aunque simple en sí, después de la encarnación es «compuesta» por cuanto que subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana (*S.Th.* III, q. 2, a. 4; q. 17, a. 1 y 2).

Dada la gran uniformidad de doctrinas en esta escuela tomista, vamos a recordar enseguida los representantes más destacados de dicha escuela en el período siguiente. En primer término hay que mencionar al dominico Juan Capreolo († 1444), que en sus *Defensiones* de la doctrina tomista trata a lo largo de cinco *distinctiones* el tema de la grandeza e importancia de la unión hipostática (cf. Tomás, *S.Th.* III, q. 2, a. 9), aunque el acto unitivo y la relación consiguiente entre las dos naturalezas las estudia como «indivisibilidad en el ser» yendo más allá del Aquinatense: «La unidad de la persona afirma la indivisibilidad de la persona que subsiste en las dos naturalezas y la indivisibilidad de la existencia actual en esas dos naturalezas» (III, d. 5, q. 1, a. 3, ad 2). El único ser personal en Cristo (como lo presenta Tomás) lo interpreta Capreolo como «la única existencia substancial y actual» (*in Christo non sunt duo esse substantialia actualis existentiae:* ibíd., d. 6, a. 1: Ph. Kaiser, 54-59).

El dominico italiano Tomás de Vio Cayetano († 1534) fue el primero que escribió un comentario completo a la *Summa theologiae* del Aquinatense (a la *Tertia* en 1522, siendo ya cardenal), que con algunas correcciones tuvo entrada en la edición leonina de las obras del Aquinatense. Con mayor énfasis aún que Capreolo insiste en la unidad del ser en Cristo, y en el comentario a la *Tertia* (q. 2, a. 7) –en la que Tomás enseña que la *unio* de las dos naturalezas en Cristo está en Dios *realiter sed secundum rationem,* pero en la naturaleza humana creada *realiter* como algo creado (*quiddam creatum*)– dice Cayetano que «ese único ser, en el que están inseparables la naturaleza divina y la humana en Cristo, es un único ser substancial y divino (*esse unum substantiale et divinum*). La *substantia* se contempla aquí junto por completo con la *subsistentia:* la naturaleza humana subsiste en la persona del Verbo. «La unión no es algo creado, sino el creador (*non aliquid creatum sed creator:* d. 5, a. 7, III). Esa unión es esencialmente distinta de la relación entre las dos naturalezas, que es algo creado. Más claramente que en Capreolo aparece aquí el tomismo con su *cristología de la unión* como desarrollo ontológico de las enseñanzas del Aquinatense. Ser y tiempo continúan diferenciándose, el «ser creado» se expresa en la «pasión de la naturaleza

humana» con su asunción en la unidad con la persona divina, y esa «pasión» es lo auténtico creatural, mientras que Tomás entendía aún la relación como «gracia creada». Parecidas son las enseñanzas de los dos grandes teólogos dominicos españoles de la época del concilio de Trento: Bartolomé de Medina y Domingo Báñez.

En 1578 terminó Bartolomé de Medina († 1580) su comentario a la *Tertia* de santo Tomás. Distingue claramente entre la unión (*unitio*) como acto del Verbo eterno de Dios, que es una gracia increada, y la unión (*unio*) como resultado, que para él es «un hecho en la naturaleza de las cosas» (*aliquid factum in natura rerum*) –con lo que va más allá de Cayetano en dirección hacia la doctrina suareciana del *modus*– y la relación (*relatio*) entre las dos naturalezas, que es algo creado. El problema ahora consiste en conocer «el fundamento» de tal relación. Para Cayetano era «la unidad personal del Verbo divino»; para Medina es la humanidad que fue asumida por el Verbo, y para Francisco de Vitoria († 1546) –al que aquél cita expresamente– es «la asunción pasiva de la naturaleza humana» en la unidad con la persona del Verbo (III, q. 2, a. 7). Por lo que respecta al «ser en Cristo», defiende un doble *esse essentiae* (a causa de las dos naturalezas) y un único *esse personale* (en razón de la persona del Verbo). Por lo que mira al *esse existentiae* sostiene un «único *esse existentiae* increado», porque éste sólo corresponde a la persona. Como expondremos enseguida, Escoto y los nominalistas unieron el *esse existentiae* con la naturaleza, por lo que admitieron dos *esse existentiae* en Cristo; ello permitirá expresar más fácilmente que en la concepción tomista el verdadero ser humano de Cristo (III, q. 17, a. 2: Kaiser, 63-68).

Domingo Báñez († 1604) ya en su segunda explicación de la *Tertia,* en 1589-1591, toma posiciones frente a Medina y Suárez, aunque fundamentalmente sigue manteniendo lo que ya había enseñado en su primera exposición de los años 1571-1572. Respecto de las relaciones entre naturaleza y persona, sostiene que tanto la existencia como la subsistencia son propiedades de la persona, por lo que en Cristo son únicas e increadas, ya que el Verbo y la naturaleza humana están unidos entre sí *substantiali-*

ter, y no de modo accidental (III, q. 17, a. 2, n.º 1 y 11). En lo esencial coincide con Cayetano por lo que hace a la *relatio:* el *fundamentum principale* de la misma es la persona increada del Verbo, mientras que la *ratio fundandi* es la *passio* de la naturaleza humana asumida, y es por tanto algo creado. La *personalitas*, que se añade a la naturaleza como *suppositum*, es una realidad positiva, distinta de la naturaleza individual, y constituye desde dentro la persona (III, q. 4, a. 2). En su concepción ontológica más formal la *personalitas*, la existencia y la naturaleza aparecen como realmente distintas entre sí. La existencia es el acto tanto de la *essentia* como de la *personalitas*. Acerca de la doctrina del *modus uniendi* (cf. Tomás, *S.Th.* III, q. 2), sólo la trata ampliamente en su segunda exposición y a lo largo de siete artículos. Menciona cuatro tipos de *unio*, además de los tres de Medina (*unitio, unio, relatio*), además también de la *habitudo*, tomada de Suárez como un elemento escotista, entendiéndola como «la ordenación de una naturaleza a la otra». Ésa es en cierto modo «el camino hacia la unidad total» (*via ad unitatem totalem:* III, q. 2, a. 7, n.º 8). La *habitudo* es una relación mutua en las naturalezas, similar a la doctrina del *modus uniendi* en Suárez. El verdadero *terminus* de la encarnación no es el Verbo ni la naturaleza humana, sino el ser humano del Verbo (*verbum esse hominem et hominem esse verbum:* III, q. 2, a. 8). *Terminus ut quod* de la encarnación es el hombre Cristo; *terminus ut quo* es la humanidad junto con el modo ontológico substancial del estar en el Verbo (*ipsa humanitas cum illo modo substantiali et ineffabili essendi in verbo:* ibíd.).

Claramente aparece aquí como objetivo específico de la cristología la «unidad interna de Cristo», vista por completo desde arriba, desde el Verbo y la naturaleza divina, de tal modo que la existencia creatural y el ser personal propio de la naturaleza humana aparecen «completados» de una manera que realmente desaparecen como tales en la unión interna con el Verbo. No se puede ignorar sin embargo que, poco a poco, la pura consideración ontológica se va abriendo cada vez más a una consideración histórica, con lo que vuelve a hacerse más patente la visión historicosalvífica del misterio de Cristo.

Esto lo vio claramente desde el comienzo la *escuela franciscana,* según hemos podido comprobar en la teoría de la asunción sostenida por Buenaventura, y como podrá hacer patente el estudio del desarrollo de dicha escuela franciscana. Fue Juan Duns Escoto († 1308) el primero que, en un peculiar enfrentamiento con Tomás de Aquino, desarrolló esas concepciones franciscanas que bien podrían calificarse, desde el punto de vista metafísico, como una «cristología de la separación», por oposición a la tomista «cristología de la unión». Surge sobre todo en el enfrentamiento con el concepto boeciano de persona que tiene Tomás, enlazando con la definición de Ricardo de San Víctor (*De Trin.* IV, c. 22: PL 196,945ss), que Buenaventura cita (*Sent.* I, d. 25, a. 1, q. 2, ad 4): «Persona es la existencia indivisible de una naturaleza espiritual (*intellectualis*).» A esta definición, Buenaventura hace seguir esta otra: «Persona es algo que existe sólo para sí conforme a un singular modo de existencia racional (*iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*).» Pedro Juan Olivi († 1298) define ese modo de ser con las palabras: «Personalitas seu persona est per se existentia in seipsam plane rediens et consistens seu in seipsam perfecte reflexa» (*Sent.* I, q. 59: BFS V, 526). Escoto explica ese singular modo de existencia de la persona afirmando la no dependencia actual y habitudinal de la persona creada respecto de cualquier otra (*Ox.* III, Lyón 1639, d. 1, q. 1). A las personas divinas les corresponde una entidad personal, positiva y propia; mientras que a la persona creada no le compete esa entidad positiva, puesto que puede ser compartida toda vez que consiste en una *potentia oboedientialis.* Al igual que Enrique de Gante († 1298) frente a Tomás de Aquino, también Escoto enseña un doble ser en Cristo: el ser increado de la persona divina y el ser creado de la humanidad (*esse = entitas*). Así, tampoco ve la relación de la naturaleza humana con la persona divina como una relación causal, sino como una relación de orden. Compara dicha relación con la que media entre sujeto y accidente y defiende que a la persona divina le pertenece la prioridad frente a la naturaleza humana y que es para ella el principio de conservación (*tantum prioritatem naturalem et sustentationem respectu accidentis*). Esa relación, cuyo *terminus* es la persona del Verbo, no es

ciertamente una relación de tipo habitual en que el fundamento y la relación coinciden necesariamente, sino una relación de tipo especial, que no procede del fundamento sino de fuera, que no aporta cambio alguno a los miembros absolutos y que, a su vez, puede ser objeto de cambio y mutación. Aplicado a la unión hipostática eso significa que, por la encarnación, ni la naturaleza humana de Cristo pierde una entidad absoluta ni se le añade una entidad absoluta y positiva en que pudiera fundarse la relación personal. Surge como tal y en forma inmediata por el acto divino de la encarnación. Las tres personas divinas actúan, pero sólo el Verbo lleva a término la dependencia de la naturaleza humana (*terminat dependentiam illius naturae:* ibíd. III, d. 1, q. 2: cf. H. Mühlen, *Sein und Person bei Johannes Duns Scotus,* Werl 1954, 78-105).

Lo que Escoto presenta con todo realismo en su ontología, en la que fe y conocimiento están estrechamente unidos, lo va a desarrollar el nominalismo subsiguiente de un modo más racionalista al dar a las palabras un sentido diferente a través de una separación más tajante entre ciencia y fe. Esto se hace ya patente en Guillermo de Ockham († 1347), cuyo pensamiento hemos expuesto ya en § 12,15. En la unión hipostática ya no ve, como Escoto, una mera relación, sino más bien un *respectus realis,* que realmente se diferencia de sus miembros, su fundamento y su término. Tal *respectus* se funda únicamente en la naturaleza humana, que como realidad incompleta es la única que puede acoger la *unio.* Por ello se afirma que «la naturaleza humana fue asumida por el Verbo como un accidente por su sujeto» (III, q. 1: *sustentificatur a Verbo modo quo accidens sustentificatur a suo subiecto*). Ahora bien, como en Cristo han de reconocerse *tres res* (tres realidades), que son la *materia prima,* la *forma sensitiva* (o forma corpórea) y la *forma intellectiva* (o alma espiritual), también han de admitirse en Cristo tres formas diferentes de uniones. En el fondo sólo se enuncia la «realidad objetiva» de esa unión partiendo de la fe, pero sin intentar una metafísica comprensión de la misma. El pensamiento ontológico no juega ya aquí ningún papel decisivo, y el Verbo y la humanidad se enfrentan en Cristo como realidades en cierto modo extrañas, pese a la afirmación de que se trata de una «unión de gracia» (Kaiser, 25-31).

Similar es el lenguaje teológico de Gabriel Biel († 1495), aunque no podemos pasar por alto que su pensamiento vuelve a ser más realista (conecta más con el ser experimentado) que el de Ockham. Para ello establece una mayor separación entre el mundo de Dios y el mundo del hombre que la establecida por Ockham. Adopta la definición de persona de Escoto y la teología ockhamista de la unión, que compendia en siete afirmaciones: 1) La unión es una relación real; 2) pero sólo en la naturaleza humana, pues en el Verbo divino es sólo *secundum rationem* (cf. Tomás, *S.Th.* III, q. 2, a. 7); 3) es una *relatio extrinseca,* o sea, que llega de fuera; 4) es una relación de orden y dependencia, 5) pero no una dependencia en sentido de causalidad, sino 6) de dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona divina, y 7) cuya estructura debe estar determinada por la relación entre sujeto y accidente. Pero cuando Biel va mucho más allá que Ockham es cuando enseña que la unión entre la persona del Verbo y la naturaleza humana en Cristo surge a través de algo absoluto, que en la naturaleza creada ha de reconocerse como *qualitas* o *perfectio* o *habitus infusus* y que es un don del Verbo a la naturaleza humana (*illud, quo formaliter fit unio, est quaedam qualitas seu perfectio: aut habitus infusus vel infusa naturae assumptae: Collectorium* III, d. 1, q. 1, a. 1: ed. de W. Werbeck-U. Hoffmann, 1979: d. 1-22, p. 1-360). La unión personal comprende, pues, cuatro elementos: la naturaleza humana, la persona del Verbo, la íntima presencia de las dos, y un don especial que, derramado sobre la naturaleza humana, la eleva y completa. A través del mismo la naturaleza depende del Verbo que la sostiene (*donum speciale infusum naturae humanae, ipsam elevans et perficiens, per quod innititur verbo et sustentificanti est*). Esos cuatro elementos son algo absoluto (*quae omnia sunt absoluta*). La unión en sí es una *qualitas absoluta;* la *unio,* que a su vez es un accidente, sólo se da, en la naturaleza humana de Cristo que ha sido asumida, no en nuestra naturaleza humana (*unio est accidens et est in natura assumpta et non in natura nostra*). En esto Biel va mucho más lejos que Ockham.

Mientras que Escoto se interesó principalmente por el concepto de persona y de unión y Ockham por destacar la unión o

relación más bien que los elementos implicados en la misma, Gabriel Biel se esfuerza sobre todo por presentar la unión en sí, y ciertamente que como algo absoluto y donado, que no tiene el sentido de una gracia sobrenatural, sino más bien de un don natural para la criatura. Con ello, sin embargo, se pone directamente en tela de juicio la realidad del Hijo del hombre y del Hijo de Dios como el misterio unitario de la historia de la salvación. En el fondo, este problema se plantea ya con Escoto, cuando explica la relación entre el Verbo y la naturaleza humana mediante la analogía de las relaciones existentes entre sujeto y accidente. ¿Es posible todavía una visión atinada del misterio de Cristo en su realidad historicosalvífica, si la naturaleza humana es sólo un «accidente», aunque no se piense en una afirmación ontológica y metafísica sino meramente en una afirmación fáctica (la naturaleza humana se le añade desde fuera al Verbo), y si el Verbo es sólo sujeto y no ya *suppositum* de la naturaleza humana? Por ello Alberto Magno defendió la doctrina de que la naturaleza humana nunca podía ser un mero accidente (III, d. 7, a. 6: *natura humana nullo modo est accidens;* cf. Ph. Kaiser, 31-39). A partir de ahí se comprende también la ruptura de la unión hipostática en Martín Lutero, aunque en él haya que explicarla desde la naturaleza corrompida por el pecado más que desde una consideración metafísica (cf. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit,* Einsiedeln 1980, 323-413).

17. Antes de estudiar la síntesis y nuevo desarrollo de la cristología medieval en algunas obras importantes de la cristología postridentina, como son las de los Salmanticenses y de Suárez, bueno será recordar aquí otras tres corrientes que aclaran lo dicho hasta ahora o que agregan algo nuevo: se trata de la escuela agustiniana, el dominico Durando de Porciano y Nicolás de Cusa, éstos dos últimos con sus teorías especiales.

Empecemos por decir algo de la *escuela agustiniana.* Se inicia con el agustino eremita Egidio Romano († 1316), que en 1285 recibió en París el título de *magister* obteniendo una cátedra en dicha universidad. Aunque por lo general sigue el pensamiento de Tomás de Aquino, sus enseñanzas están influidas por la singulari-

dad del sistema agustiniano, que admite una pluralidad de seres y de formas en la realidad, en oposición a Aristóteles que se esfuerza por demostrar la unidad del ser y de la forma.

Debido a esa concepción agustiniana del ser Egidio Romano adopta explícitamente la definición de persona de Ricardo de San Víctor, argumentando su valor en contra de la definición de Boecio para el que «persona es la subsistencia indivisa de una naturaleza intelectual» (III, d. 5, q. 1, a. 3). Mediante la admisión de una pluralidad en el ser y en las formas puede explicarse mejor la «dependencia» relativa de la naturaleza humana en Cristo, cuando escribe: «Cuando el Hijo de Dios depone lo que ha tomado (por ej., en la muerte), está claro que eso depuesto es persona; porque al Verbo de Dios, mediante esa deposición de la naturaleza o mediante esa separación, nada se le añade que antes no hubiera tenido» (III, d. 5, q. 1 y 2). Explícitamente se rechaza la *unio* o relación en Cristo como un medio independiente entre la naturaleza humana y el *suppositum* de la persona del *Logos* (ibíd., a. 1) y se distingue claramente entre *assumptio* como obrar del Verbo de Dios frente a la naturaleza humana y la *unio* como relación entre la naturaleza divina y la humana en Cristo (III, q. 2, a. 7 y 8). La asunción del cuerpo por la persona por mediación del alma la expone Egidio como el Aquinatense. Y, como Escoto, sólo admite en Cristo un Hijo único, pero dos *filiationes* conforme a la dualidad de naturalezas (III, d. 10, q. 2, a. 3). En Gregorio de Rímini († 1385), el continuador nominalista de las doctrinas agustinianas, se dejan sentir sobre todo las ideas de Ockham, a las que ya nos hemos referido. Una ingeniosa confrontación entre las doctrinas tomista, franciscana, agustiniana y nominalista se da en la gran «cristología de Enrique Heinbuche de Langenstein» († 1397; cf. la tesis doctoral homónima de J. Lang, Friburgo 1966), que aprovecha ya muchos elementos importantes de la «doctrina del modo de ser» tal como la desarrolla Durando de Porciano († 1334) en su comentario tercero a Pedro Lombardo, redactado entre 1317 y 1327. Vamos a exponer brevemente dicha doctrina porque, además de su importancia interna para la cristología, contribuyó también decisivamente a su desarrollo ulterior por obra de Suárez. En forma específicamente agustiniana distin-

gue Durando en el acontecimiento de la encarnación dos modos de actividad divina, que los tomistas ven fundamentalmente como una sola: la creación de la naturaleza humana en Cristo y la unión de esa naturaleza humana con la persona del Verbo. El *terminus* de la unión es el «estar unido» de la naturaleza humana con la persona del Verbo (*unitum esse:* III, d. 5, q. 2, n.° 5). La estructura ontológica de la unión es la de una relación y no una relación predicamental sino real (cf. Aristóteles, *Met.* V, c. 5, 1020*b*, 20-1021*b*, 11). Ese «estar unido» lo llama un «modo de ser» (*modus essendi*) nuevo y propio, que como tal puede ser *terminus* interno de un acto divino propio. El «in-existir» de la naturaleza humana de Cristo en la persona del Verbo es así formalmente un «accidente» pero una substancia en realidad (*humana vero solum inexistit et quantum ad hoc degenerat in accidens, licet sit vera substantia:* III, d. 5, q. 2, n.° 11). Para ello admite Durando en la realidad «diferencias de grado» (*gradus est in reali sicut est in re:* I, d. 33, q. 1, n.° 15). Ese modo de ser no tiene una determinación ni quiditativa ni formal; su esencia consiste más bien en estar en otro ente (*sed essentia vel quidditas seu entitas horum modorum tota consistit in hoc quod est esse huius:* I, d. 33, q. 1, n.° 15). Un modo de ser no puede ni subsistir por sí mismo ni adherirse a ningún otro (*modus autem essendi nec per se subsistit nec inhaeret:* ibíd., n.° 17). Por su parte, el *modus essendi* determina directamente y por sí mismo al ente. Para Durando lo característico es que siempre pertenece a otro *ens,* y no sólo de manera externa o conceptual, sino entitativamente. El ser de los modos no es otra cosa que la forma de comportamiento de los entes afectados por ellos (*modi sunt entis et rei non solum denominative seu concomitative, sed essentialiter, quia esse eorum est habitudo aliorum:* ibíd., n.° 19). A propósito de la distinción entre accidente y modo de ser dice: «El accidente se apoya en otro ente como en un sujeto, el *modus* en cambio como sobre su fundamento.» Así, declara la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo en Cristo como un *modus realis essendi.* Y ese modo real es el *terminus* específico de la encarnación. Sobre la cuestión del «ser en Cristo» responde Durando, apartándose tanto de la unidad del ser en el sentido tomista como de la pluralidad

del mismo ser según la concepción franciscana: en Cristo hay un único *esse subsistentiae* y dos *esse existentiae,* con lo que se le asigna –como en Escoto– una existencia propia a la naturaleza humana de Cristo. Con esta doctrina del *modus essendi* entra en la cristología un tipo de consideración formal, que dará pie a numerosas especulaciones.

Una cristología de índole muy peculiar es la que desarrolla Nicolás de Cusa († 1464) en el libro III de su primera gran obra teológica de 1440, *De docta ignorantia;* hoy, en la época de la física atómica, al igual que entonces al comienzo de los estudios cientificonaturales del renacimiento, esta obra sigue suscitando una gran atención. Se apoya en una imagen cristiana del mundo, como la que se encuentra primero en el pensamiento del neoplatónico (Proclo) Pseudo-Dionisio hacia el 500 y que más tarde desarrolló Ramon Llull en su *Ars mystica theologiae et philosophiae,* de 1309, dentro del espíritu de su *Ars magna* y enfrentándose al averroísmo (cf. R. Lullus, *Op. lat.,* 154-155, ed. de Stegmüller-Riedlinger, Palma de Mallorca 1967, 338-384). Esa cristología parte de nuestro mundo sensible y experimental; Dios y sus fuerzas son vistos como el centro interno y como la periferia infinita de ese mundo. Así desarrolla también el Cusano su cristología desde una antropología en que el hombre, como meta final de toda la creación, se contrapone a Dios como el *maximum absolutum et conctractum* (la realidad más absoluta y delimitada), según la ley luliana de la *differentia et concordia,* que en el Cusano se encuentra como *complexio oppositorum* dentro de su doctrina acerca de Dios, que es el compendio del universo según Col 1, 15-17.

La realidad de la fe se desarrolla aquí como una «idea universal» con una lógica interna, que frente a la revelación objetiva se demuestra como la realidad del Cristo histórico. Pero bajo este pensamiento late aún por entero el conocimiento acerca de la coherencia de la teología positiva y negativa, y las pruebas se contemplan como demostraciones de congruencia de la máxima probabilidad. Ese pensamiento está determinado por una especie de principio de maximalidad, según el cual en la estructura jerárquica (los grados del ser) del cosmos cada ser sólo puede alcanzar

su máximo desarrollo posible cuando se le ve como algo más que un individuo de su especie: cada realidad positiva ha de contemplarse a través de su superlativo (transcendental). La grandeza fascinante de esta concepción (en que el hombre aparece como un *deus humanatus*) ciertamente que tiene como supuesto una imagen cristiana y teológica del mundo forjada desde una fe profunda, y contiene ya el peligro para ese pensamiento creyente de considerar como una sola realidad a la creación aprisionada en el tiempo y al Dios supratemporal, de un modo que contradice a esas realidades.

En un mundo secularizado como el nuestro es evidente que acecha el peligro de una mera «gnosis intramundana». De ahí también que en este sistema de pensamiento ni el mal ni el pecado, que en la imagen del mundo que ofrece la revelación de la Escritura tiene una gran importancia, encuentren el sitio adecuado, y sólo la ojeada retrospectiva a la Escritura induce a Nicolás de Cusa –pese a su imagen filosófica del mundo en que el Dios-hombre Cristo ocupa necesariamente el lugar más alto– a establecer que Cristo vino como redentor y que necesariamente no habría venido si el hombre no hubiera pecado. Lo decisivo en esta cristología –a la que desde supuestos filosóficos totalmente distintos se acerca también la nueva cristología de Karl Rahner– es que con una fantasía metafísica que va más allá de cualquier frontera puede siempre conducir a los hombres hacia un entusiasmo religioso, que desde luego no siempre tiene lo suficientemente en cuenta la real limitación de la criatura y la condición pecadora del hombre (cf. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Friburgo 1956; íd., *N. von K. und die heutige Christologie,* en *Festschrift für A. Stohr,* Maguncia 1959, 165-175).

En el período siguiente las ideas expuestas hasta ahora van a combinarse con una gran variedad, que no nos es posible describir aquí con detalle. Dedicaremos un breve espacio a algunos de los representantes de la gran teología postridentina que reúne y desarrolla lo dicho hasta aquí.

18. Empezaremos por echar una ojeada al gran sistema del jesuita español Francisco Suárez († 1619), que desde 1584 redac-

tó en Roma su comentario a la *Tertia* de Tomás de Aquino (*De incarnatione*), publicándolo en 1590 (editio nova, Vivès, París 1866, vols. 17 y 18). Como introducción a las afirmaciones cristológicas de la época hay que referirse al múltiple desarrollo de la «concepción del ser», que se viene operando desde finales del siglo XIII mediante una mezcla de agustinismo y aristotelismo, de neoplatonismo y nominalismo. Se alternan los intereses realistas y formalistas, idealistas y semióticos; se habla de *esse, ens, essentia, entitas, substantia, subsistentia, realitas, res,* etc., siendo necesario deducir el sentido preciso de los distintos vocablos desde el sistema total de un pensador.

¿Cómo ve Suárez los misterios de la unión hipostática? Según queda ya dicho, la escuela franciscana enseña, partiendo preferentemente del conocimiento de la cosa individual, la unidad interna entre *essentia* y *existentia*, mientras que la escuela tomista, considerando lo individual más desde el conjunto a la manera aristotélica, habla de una distinción real entre *essentia* y *existentia.* El pensamiento de Suárez es muy claro en este punto: «Entiendo por existencia aquello por lo que cada cosa tiene formalmente el ser una entidad actual en la naturaleza de las cosas, tanto más allá de la nada como fuera de sus propias causas (ego enim per existentiam intelligo id, quo unaquaeque res formaliter habet, ut sit actualis entitas in rerum natura, et extra nihil seu extra causas suas)» (*De inc.,* d. 36, s. 1, n.º 3: XVIII, 262). Ser y existencia se contemplan, pues, como una unidad; esencia sin existencia es una nada (*De myst.,* d. 31, s. 3, n.º 5 y 6: XXVI, 234). También su ser en potencia lo posee la esencia sólo en su causa, en Dios, y no en sí misma. Así, pues, la esencia no tiene tampoco por sí misma una ordenación (*habitudo*) a la existencia (*De inc.,* d. 36, s. 1, n.º 4: XVIII, 262). Sólo queda, por tanto, que un *esse in potentia* se actualice o bien por inherencia (al modo de un accidente) o por subsistencia (como la naturaleza humana en la persona del Verbo: *recte intelligitur esse in potentia, ut terminetur per inhaerentiam vel per subsistentiam;* d. 36, s. 1, n.º 5: ibíd.). La *essentia* es para él una pura determinación formal; la *existentia,* por el contrario, una determinación puramente actual. De ahí que no puedan contraponerse en el mismo sentido ni son capaces por sí mismas

de una *compositio* o de una *additio*. Y de ahí también que la existencia no sea un *actus essentiae* sino más bien la *essentia in actu* (XXVI, 271).

En este lenguaje formal acerca del ser se comprende que Suárez exija para la naturaleza humana de Cristo (en oposición a santo Tomás) una «existencia creada propia» (*intelligitur humanitatem Christi esse existens per existentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam:* d. 36, s. 1, n.º 6, XVIII, 262). Así, pues, la existencia en Cristo no se puede considerar simplemente en la existencia del Verbo, ya que la existencia corresponde a toda entidad actual, tanto a la divina como a la humana y creada. Cierto que el pleno «existir en sí y por sí» no le corresponde a la naturaleza humana por su misma índole, porque para ello se requiere el «ser persona». Por ello el existir *per se* de la naturaleza humana requiere además como complemento un «subsistir» propio, sólo con el cual se garantiza el «modo actual del ser por sí», al igual que en un accidente ese ser se cumple por la inherencia (XVIII, 268). Pero, así como a cada ser actual le compete una existencia, también tiene que darse formalmente una *personalitas creata* para la naturaleza humana creada (*unde fit, ut personalitas creata eo modo, quo est aliquid distinctum a natura, ita suo modo habeat propriam existentiam* (d. 36, s. 1, n.º 24, XVIII, 269). En Cristo esa personalidad creada y formal sólo se «realiza» por la subsistencia e in-existencia en el ser personal del Verbo.

Suárez se da cuenta a su vez de que esa múltiple distinción entre esencia, existencia y subsistencia, de cara precisamente al ser personal de Cristo, ya no es una cuestión que afecte al ser real, que sigue siendo un misterio, sino que es más bien una cuestión que se refiere al lenguaje humano acerca de ese misterio, que sólo se manifiesta como misterio en ese modo de pensarlo y decirlo (*in hoc dubio fere iam non relinquitur quaestio in re ipsa, sed in modo loquendi et enuntiandi propositiones:* d. 36, s. 2, n.º 1, XVIII, 270). Con los tomistas admite después Suárez un único (y real) *esse substantiale, completum et perfectum* en Cristo (ibíd.); aunque ese ser en el Dios-hombre Cristo no es un ser sustancial simple sin más, sino compuesto de una manera maravillosa, a saber, de la existencia natural de la naturaleza humana y la

existencia personal o subsistencia del Verbo divino (*per admirabilem compositionem et substantialem unionem... naturalis existentiae humanitatis cum personali existentia seu subsistentia Verbi Dei,* ibíd., n.º 4). Con ello sin embargo la esencia y la existencia se ven como idénticas, por lo que será el concepto de persona el que tendrá que aportar una explicación.

La personalidad no es algo real en la esencia actual, sino sólo un modo de ser (*subsistentiam non esse rem distinctam, sed tantum modum naturae, cuius est terminus:* DM, d. 34, s. 5, n.º 7, XXVI, 372, 381). Y un «modo de ser» se define metafísicamente por tres propiedades: 1) necesita siempre un existente al que afecta; 2) pero puede unirse directamente a otro (*semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio sicut sessio sedenti:* DM, d. 7, s. 1, n.º 19, XXV, 257); 3) mas no se puede separar del ente del que es modo (XXV, 263). La subsistencia es uno de esos modos de ser. Y la personalidad no puede darse por lo mismo sin un existente de soporte, como no puede darse el acto de sentarse sin alguien que se siente (DM, d. 34, s. 4, n.º 37, XXVI, 378).

En esta mentalidad formal se comprende que Suárez reconozca una existencia propia en el subsistir como «modo de ser» de lo personal; existencia que es precisamente también de naturaleza modal y que en su existir se distingue de la naturaleza sustancial como de la *personalitas.* El *esse per se et in se* lo alcanza la naturaleza existente únicamente por la subsistencia, que determina de nuevo la existencia de tal naturaleza (ibíd., 374). La *personalitas* modifica, pues, la *entitas* actual de la naturaleza humana, por cuanto que forma con ella una composición, que desde luego es interna por completo, aunque se establezca una diferencial real (y no sólo racional) entre persona y naturaleza. Así, en Cristo no hay sólo una persona, sino también una sola *personalitas.* ¿En qué consiste esa *personalitas*? No puede tratarse de la personalidad increada del Verbo, ni menos aún de la *personalitas* creada de la naturaleza humana, sin que esta última pueda ser suplida sin más por la primera. Por lo que en definitiva la solución deberá aportarla la *forma de la «unio»* de la naturaleza humana con la persona divina del Verbo.

Aquí hay que unir y conciliar el misterio de la persona con el misterio del creador y la criatura. La encarnación es un obrar de Dios, pero que se realiza fuera del Dios trino en el ámbito de lo creado. El problema, que ya encontramos en la primera escolástica, se plantea ahora con renovada intensidad. En la creación como obra del Dios trino, que se termina en la unión del *Logos* con la naturaleza humana de Cristo, ve Suárez una doble acción de Dios: la producción creativa de la naturaleza humana por el Dios trino y la unión de esa naturaleza creada con la persona del Verbo. Pero el hecho decisivo es la unión, que representa en Dios una *actio* y en el hombre una *passio;* es decir, un cambio. Ese cambio se define en el ser humano como un «modo substancial» por el cual existe en el Verbo (*esse modum quemdam substantialem ipsius humanitatis, quo intelligitur existere in Verbo:* d. 8, s. 3, n.º 8, XXVII, 347). El *terminus totalis et adaequatus* de la encarnación es el Dios-hombre; el *terminus formalis* es el nuevo comportamiento (*aliter se habet*) de la naturaleza humana en Cristo por el *modus unionis* en ella, que es algo substancial y no accidental. Ahora bien, esa unión significa también algo por encima de la subsistencia del Verbo (*praeter subsistentiam verbi*); pero la misma *unio* como realidad es a su vez algo real al margen de la realidad del *aggregatum* de la naturaleza humana y del Verbo divino (ibíd., 345-347).

Acerca de la definición de la *unio* como modo de ser hemos de decir que se trata de un modo de ser real; no posee una entidad propia, sino que descansa en la modificación actual de la naturaleza humana en Cristo precisamente por esa unión con el Verbo. Es un modo como la sesión del que se sienta (ibíd., 349) y, al estar vinculado a la naturaleza humana, es un modo creado. Es un modo de ser único, completo y perfecto, y sin embargo compuesto respecto de los componentes unidos, que son el alma y el cuerpo en la naturaleza humana de Cristo (ibíd., n.º 12, XVII, 567). Sólo así puede entenderse el mantenimiento de la *unio* incluso en los tres días del sepulcro y en la resurrección, aunque se trata de una *unio totalis* porque la naturaleza humana constituye un todo único.

¿Cómo se comporta después el modo de la unión con la

«relación» entre las naturalezas divina y humana en Cristo? Constituye el *fundamentum proximum* de esa relación predicamental entre la naturaleza divina y la humana. Pero esa unión no se entendería correctamente, si no se define de manera más precisa la recta relación de las realidades que se juntan en dicha unión. Efectivamente, en la persona del Verbo la naturaleza humana depende en múltiples formas de la naturaleza divina. Primero, en tanto que naturaleza criatural depende del Verbo divino por la *capacitas oboedientiae,* que representa una *indigentia;* en tal sentido necesita de la unión con el Verbo, porque a su vez está necesitada de su ser persona real. Además, la unión es obra del Dios trino, es decir, dependiente de Dios como causa (*emanativa causa efficiens*). Lo específico de la unión hipostática es, sin embargo, la dependencia de la naturaleza humana, que se determina y define mediante la personificación por el Verbo, la *dependentia personalis vel suppositalis humanitatis a Verbo* (d. 8, s. 3, n.° 26s, XVII, 358). Esa *dependentia personalis* se identifica con el modo real de la unión, diferenciándose sólo *ratione et denominatione.* Así, pues, la *unio* es al mismo tiempo la dependencia de la naturaleza humana respecto del Verbo.

Con estas matizadas ideas pretende Suárez aunar las concepciones contrapuestas de las escuelas franciscana y tomista. En su interpretación, sin embargo –y en oposición a los tomistas–, el Verbo de Dios sigue siendo para sí hasta lo más íntimo de su ser; más aún, mediante la autonomía formal del modo de ser de la unión se hace incluso más profunda esa separación entre naturaleza divina y naturaleza humana, y la autonomía de la naturaleza humana se salva menos que en el escotismo. Pese a todo, ese pensamiento casi extremosamente formalista tuvo una gran influencia en la época siguiente, y no sólo a propósito de la disputa sobre la gracia (cf. Ph. Kaiser, 94-156). Gabriel Vázquez († 1604) –que vivió en Roma con su compañero de orden, Suárez– enseñó su cristología en Alcalá adoptando la teoría suareciana sobre el *modus unionis,* sólo que para él el modo de unión no es compuesto, como en Suárez, sino simple. Sobre todo en la controversia de la gracia Vázquez se muestra muy crítico con Suárez (Ph. Kaiser, 158-163).

Los carmelitas de Salamanca empezaron a publicar en 1631 su gran comentario a la *Suma* de santo Tomás de Aquino, que se considera la obra tomista clásica de la última escolástica española. El comentario a la *Tertia* se debe a Juan de la Anunciación y apareció en dos tomos en 1687 y 1691 (la nueva edic. Coll. Salm., t. 13 y 14, París 1878-1879). Sucesivamente, en las *disputationes* 3-11, se tratan los temas siguientes: (3) la esencia de la encarnación; (4) la unión hipostática, que es *aliquid substantiale, modale et transcendentaliter respectivum* (13,432s). Ese modus es *supernaturalis, substantialiter et entitative* (ibíd.); (5) la *actio assumptiva* y su *terminus* (*qui –Christus, quo–* su naturaleza humana); (6) la causa dispositiva de la unión hipostática (no hay ninguna); (7) la causa meritoria de la encarnación (que según los padres fue merecida *de congruo,* especialmente por María); (8) la persona *assumens;* (9) la *natura assumpta* (después de su acogida en la persona divina, la naturaleza humana no tiene ya una apetencia propia a la subsistencia, en contra de Escoto y Vázquez); (10) *de ordine assumptionis.* Siempre se señalan detalladamente las diferentes opiniones con datos precisos de sus autores. Pero, fuera de la doctrina del *modus,* los Salmanticenses siguen perteneciendo a la escuela tomista antes descrita (Ph. Kaiser, 173-188). Lo más importante es que aquí la unión, pese a la doctrina del *modus,* aparece como algo mucho más íntimo y substancial, siendo por tanto una cristología de unión y no de separación.

Por la misma época aparece el jesuita francés Claudius Tiphanus († 1641) como el defensor más agudo de la doctrina franciscana de la unión (*Declaratio ac defensio scholastica doctrinae sanctorum Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona ad augustissima sanctissimae Trinitatis et stupendae incarnationis mysteria illustranda,* ed. altera, París 1881). Construye su teoría sobre dos principios: 1) a la naturaleza humana en Cristo no puede faltarle ninguna perfección real y natural; 2) Cristo es verdadero hombre, como nosotros, y posee una naturaleza humana, pero no es por sí una hipóstasis o persona humana. Para Tiphanus, persona es *substantia prima tota et integrata* (c. 12, n.º 11). La «totalidad completa» de la substancia es, pues, para él lo determinante del ser personal, y no la independencia. Naturaleza

y persona no se distinguen realmente, sino sólo *ratione et definitione* (c. 32, n.° 5). A la naturaleza humana en Cristo no le falta el ser personal porque le falte algo, sino simplemente porque está asumida en una unidad superior: es *substantia individua et singularis, tota tamen est per se perseitate totalitatis, cum sit in alio, nempe in Verbo... communicatur ac uniatur tamquam substantia imperfecta largo perfectiori, et quasi pars toti* (c. 14, n.° 10). Un nuevo *concepto de persona:* persona es, por tanto, una afirmación de perfección en el ser (c. 19, n.° 1). Así, esa naturaleza humana perfecta se hace persona sólo por su *esse in alio* (estar en otro), no *via detractionis,* sino más bien *via additionis et unionis* (c. 34, n.° 11). En Cristo las dos naturalezas forman una *substantialis unio,* que ciertamente es una unión *sine confusione coniuncta... sine separatione distincta* (c. 24, n.° 2) y sigue siendo un misterio incomprensible. La *unio* es un *theologicum,* un *abstractum metaphysicum,* que respecto del Cristo real, el unido y concreto, se comporta como la *humanitas* respecto del *homo,* como la *essentia* respecto del *ens* (c. 45, n.° 6). Al igual que Cayetano distingue entre *unio absoluta* (que es la substancia del *compositum* en oposición a la *simplicitas* del ser metafísico del *concretum*) y *unio relativa* (que es accidental y mera posibilidad de ver un miembro desde el otro). Pero, en oposición a la escuela tomista, la naturaleza humana existe en Cristo según Tiphanus no por la existencia divina sino por la existencia humana propia; *essentia et existentia* no se distinguen de hecho como en la escuela franciscana o sólo *secundum rationem.* Cristo no es, pues, un *ens simplex,* sino un ente compuesto, pero que posee un único *esse simpliciter.* La existencia creada en la naturaleza humana de Cristo es, por lo mismo, sólo un *esse secundum quid,* a saber: para la naturaleza humana (c. 35, n.° 9). La doctrina del *modus* suareciano la rechaza Tiphanus simplemente por inútil y superflua, y hasta la considera «impía» (c. 45, n.° 13 y 18). Su concepto de persona surge por completo de su concepción del ser, por lo que nada tiene que ver con el concepto escotista de persona que deriva del concepto de relación. Con ello pierde también ciertamente el necesario carácter de relación en el concepto de persona. En el hombre Cristo Jesús el «ser para sí y en sí» de la persona viene asumido

en una forma superior de ese «ser para sí y en sí» en la persona del Verbo. La unión, que como tal es incomprensible e inefable, conserva en esta doctrina su carácter de substancialidad, gracia y realidad, y ciertamente más como realidad objetiva que como entidad captada espiritualmente. Supone así en Cristo un ser, dos existencias y una subsistencia.

Echando una mirada retrospectiva podemos decir que la escolástica tardía posterior al concilio de Trento ha aportado profundizaciones y matizaciones importantes con sus trabajos acerca del misterio de la unión hipostática; pero, a la vez, ha hecho más apremiante y complejo el auténtico «problema del realismo» en estas cuestiones. La teología, en efecto, presenta un constante perfil de sierra entre una visión creyente de la realidad sobrenatural y una definición científica de esa misma realidad contemplada con ojos creyentes. La meta y sentido de ese trabajo teológico es la actuación resuelta y generosa desde el propio misterio, y esa meta no se consigue mediante una contemplación irreflexiva, que frena y traba, ni mediante una diferenciación dialéctica que vacía de contenido la realidad contemplada y que es ciega a esa misma realidad.

Las explicaciones de la unión hipostática dadas hasta ahora podrían y deberían completarse aún más con el análisis de los numerosos y voluminosos comentarios y monografías teológicas de los siglos XVI y XVII. Pero ello no nos es posible aquí, además de que en gran medida faltan los correspondientes trabajos previos de historia del dogma. Permítasenos, no obstante referirnos a Juan de Santo Tomás († 1644) con su *Cursus theologicus,* por lo que respecta a la escuela tomista; al cardenal Laurentius Rancati († 1693) por lo que hace a la escuela franciscana y en el espíritu del comentario al libro III de las *Sentencias* del *Oxoniense* de Duns Escoto; y al capuchino Gaudentius Bontemps Brixiniensis († 1672), que también dentro de la escuela franciscana, pero más en el espíritu de san Buenaventura, escribió su *Praeludium theologicum ad mentem D. Bonaventurae,* así como a la controversia teológica entre santo Tomás y Escoto, sobre la que se montan las *Collationes* del portugués Francisco Macedo († 1681). Una visión panorámica de las grandes controversias cristológicas en la época

patrística, con una extraordinaria aportación de textos de las fuentes, y especialmente de los padres griegos, es el imponente *Opus de theologicis dogmatibus* del jesuita Dionisio Petavius († 1652; Tomus V, Amberes 1700), que ofrece los estudios más completos de los distintos conceptos.

19. Teniendo en cuenta las escuelas teológicas mencionadas hasta ahora, el siglo XX aporta nuevas «tentativas», para cuyo enjuiciamiento teológico válido no basta con partir de las afirmaciones de las modernas ciencias humanas o de las ciencias de la naturaleza. Si se quiere obtener una visión adecuada y seria de la conexión interna de los modernos con la gran tradición católica hasta la reforma, habría que prestar atención al menos a estos datos históricos: 1) habría que aludir, aunque sea brevemente, a los múltiples cambios espirituales, acompañados asimismo de múltiples acontecimientos económicos, sociales y políticos, que con las consignas generales del humanismo, el renacimiento, la reforma, la ilustración, el florecimiento de las ciencias de la naturaleza, la revolución industrial, etc., no sólo han cambiado de manera decisiva la concepción del mundo y del propio hombre desde el siglo XVI, sino que, además, han aportado una nueva visión filosófica del cosmos y con ella nuevas afirmaciones teológicas, que en modo alguno se han analizado y explicado como los denominados «errores» o «herejías» del primer milenio cristiano. El teólogo, que de alguna manera ha intentado seguir y entender los grandes supuestos espirituales y religiosos del primer milenio, no podrá entender hoy su labor teológica simplemente como una respuesta a los problemas del siglo XX. Al mismo tiempo deberá proyectar las cuestiones de nuestro tiempo sobre la grandeza y profundidad de esa tradición católica, si su respuesta teológica al problema de nuestro tiempo no ha de perder sin más su vinculación con la tradición creyente de la Iglesia y en lugar de una «respuesta católica» ofrecer simplemente un «arreglo actualizado sobre el terreno del moderno mundo secularizado». 2) Los cambios que se han operado en nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos en ese desarrollo espiritual de los tres últimos siglos rozan todas las verdades fundamentales de nuestra fe, como

son la concepción de Dios (el conocimiento creyente de un creador omnipotente y Señor del mundo, así como del misterio del Dios trino), la concepción del mundo (la vida creyente desde el conocimiento del mundo como creación de Dios y como préstamo suyo al hombre, que ha de utilizarlo con un sentido de responsabilidad ante Dios y ante los hombres), la concepción del hombre (como criatura de Dios, destinada a vivir y obrar como siervo de Dios y convertirse así en hijo suyo), la realidad de libertad y pecado (de la gracia, del propio esfuerzo y la entrega personal), el conocimiento creyente del futuro eterno del hombre y de su mundo (que significa una nueva creación de Dios por encima de cualquier concepción evolutiva). El cristiano vive hoy en un «mundo radicalmente secularizado», que ya no coincide con la imagen creyente del mundo que aparece en la revelación divina de la Escritura. De ello no puede olvidarse tampoco una «exégesis histórico-crítica» moderna, si no quiere pasar por alto o desfigurar el sentido de la Escritura. 3) Tampoco se puede ignorar que en estos últimos tres siglos ha surgido una auténtica concepción cristiana del mundo, en lo esencial contraria al «espíritu de esta época», y que puede señalizarse mediante estos acontecimientos históricos: *a*) ya en el siglo XIV, y frente al desmantelamiento nominalista del realismo cristiano, nace una nueva mística, todavía medieval (Maestro Eckhart, Juan Taulero, Enrique Suso, Juan de Ruysbroeck), que en el siglo XVI adquirió un cuño humanista en la gran mística española (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz). *b*) Contra la reforma protestante surge en la España del siglo XVI la nueva orden de san Ignacio, la Compañía de Jesús, que gracias en buena parte a la renovada imagen de Cristo (una «imitación de Cristo» distinta de la Tomás de Kempis) será decisiva en la reconstrucción de la «Iglesia misionera» tras el descubrimiento de América y la nueva apertura del Lejano Oriente. Para la piedad popular fue importante en esa época la fundación de la orden de los capuchinos (1518), que sobre todo a partir de 1567 se orienta teológicamente por el pensamiento bonaventuriano frente a la teología escotista de las otras ramas franciscanas. Pero el acontecimiento más importante del siglo es y seguirá siéndolo el concilio de Trento, que es el concilio de la contrarre-

forma (1545-1563). *c*) El siglo XVII es en Francia, frente a la naciente ilustración, el siglo de los santos, que aporta el desarrollo de *l'école française* (Jean-Jacques Olier, Jean Eudes y especialmente el cardenal Pierre de Bérulle [† 1629] con su *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*), así como la nueva piedad abierta al mundo de un Francisco de Sales († 1622) y la devoción medieval al Sagrado Corazón de Jesús, ampliada con la idea de la reparación de la que fue apóstol Margarita María Alacoque († 1692). *d*) Aunque en el siglo XVIII se puede comprobar una decadencia religiosa que llega hasta la revolución francesa de 1789 y la subsiguiente secularización en el sur de Alemania en 1803, también en el siglo XIX hay que consignar la aparición de numerosas congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza y la caridad, que evidencian precisamente en Alemania la lucha victoriosa de la Iglesia contra el espíritu de la época. Especial importancia tuvo la fundación de la congregación de los redentoristas en 1749 por Alfonso María de Ligorio († 1787) que, junto con la acción caritativa, desarrolló una acción misionera relevante entre las clases pobres y desheredadas. *e*) En el siglo XX hay que mencionar al menos los grandes movimientos en la Iglesia y el mundo, surgidos después de la pérdida de los Estados Pontificios en 1870 y como respuesta a las necesidades provocadas por la primera guerra mundial (1914-1918): *el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico, el movimiento juvenil y el movimiento ecuménico,* todos los cuales han desarrollado muy especialmente una imagen viva de Cristo, aunque predominando los aspectos humanos (cf. CTD VIII: Desde el Vaticano I al Vaticano II). El acontecimiento decisivo de nuestro siglo ha sido sin duda alguna el *concilio Vaticano II* (1962-1965), aunque hasta ahora su exposición e influencia haya servido más a la cuestión de «la Iglesia en el mundo de hoy» que a la verdadera reforma interna de la Iglesia.

Y conservando todo esto en la conciencia vamos a referirnos brevemente a las nuevas tentativas teológicas más importantes que se han hecho acerca de la doctrina de la unión hipostática. Si volvemos a partir de las escuelas fundadas en la tradición, podemos decir que la teología de la separación, representada por la

escuela franciscana y escotista (y en el espíritu de Suárez, aunque reclamándose una y otra a la autoridad del Aquinatense) encontró una expresión nueva en la exposición de Othmar Schweizer (*Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin,* Friburgo [Suiza] 1957), que intenta entender ese misterio fundamental de la cristología mediante la «pura unión» como eslabón entre las realidades de la naturaleza humana y de la persona divina, fijadas en su diversidad y separación. El problema es si tal exposición puede hacer justicia a la riqueza de la realidad interior que contienen las afirmaciones bíblicas sobre la humanización o encarnación.

Al pensamiento de santo Tomás se acerca el jesuita P. Galtier (*L'unité du Christ... être... personne... conscience,* París [2]1939), que quiere hacer patente el único ser en Cristo, definido por la existencia del *Logos,* a las dos naturalezas mediante la distinción tomista entre el *ens quod* (la persona de Cristo) y el *ens quo* (la naturaleza humana en Cristo), o mediante la distinción entre el *esse simpliciter* de la persona del *Logos* y el *esse secundum quid* de la naturaleza humana. Para salvar lo humano, incluso en el ser personal de Cristo, subraya que la ausencia de la persona humana en Cristo no es un déficit ni representa una privación o disminución, sino que la personalidad humana mediante la asunción en la persona del *Logos* experimenta una exaltación misteriosa de lo humano. Para Galtier está claro, que ya lo estaba para Máximo el Confesor, que la persona es el principio de posesión (persona y naturaleza permanecen realmente distintas) y la naturaleza el principio de la actividad. Todo lo humano en Cristo está únicamente en posesión del *Logos,* de su persona. En este contexto aborda también la cuestión de la «autoconciencia de Jesús» que más tarde estudiará extensamente. La unidad en Cristo se mantiene, como se mantiene el misterio, pese a todos los intentos por mantener la separación y la peculiaridad de las dos naturalezas. También se conserva ciertamente más el espíritu de la tradición, por lo que también se mantiene abierta la cuestión de las riquezas y realidades del misterio de Cristo como aparece en la revelación.

Otro es el camino que recorre el franciscano Déodat de Basly en su ensayo sobre la unión hipostática según la concepción de

Escoto. Cree que la integridad de la naturaleza humana de Cristo sólo puede salvarse dando nueva vida a la expresión *assumptus homo,* por el que entiende un individuo espiritual con su propio yo autonómico como *principium quod,* aunque después distingue ese *assumptus homo* y el *Logos* en Cristo como *autre et autre quelqu'un (La Christiade française* II, París 1927; *Le moi de Jésus Christ,* «France Franciscaine» 12 [1929]). El *assumptus homo* y la persona del *Logos* forman, unidos por una relación física transcendente, «un único todo integral y complejo, un todo relacional físico». En el primer número de después de la guerra de «Franziskanische Studien» (vol. 31, Münster 1949), el discípulo de Déodat, Léon Seiller, defendía y desarrollaba la doctrina de su maestro bajo el título de *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne.* El artículo fue puesto en el *Índice.* Algunos dominicos como H.M. Diepen y otros, y especialmente el jesuita J. Ternus (cf. *Konzil von Chalkedon,* vol. 3, p. 82-237) se enfrentaron a esa «psicología del hombre Cristo». En Seiller se pierde de algún modo la unidad del ser en Cristo, y con ella lo que fundamenta y sostiene la relación salvífica entre Cristo y los cristianos. Si bien se mira, cierto que la naturaleza humana en Cristo no es simplemente una «cosa», sino que ha de mantenerse a Cristo como «verdadero hombre en todo igual a nosotros menos en el pecado» (cf. para todo el problema Ph. Kaiser, 204-232).

También la escuela tomista ha procurado ahondar en la tradición. Y de acuerdo con ella se admite en Cristo, a pesar de las dos naturalezas, un único *esse existentiae,* que es propio de la persona del *Logos* y, mediante ella, también de la naturaleza humana en Cristo. La *unio* se extiende desde la estructura substancial del ente, en que *essentia* y *existentia* se conciben como realmente distintas, de modo que la existencia de la naturaleza humana y creada de Cristo puede justamente ser sostenida por la existencia eterna del Dios *Logos* (en un único acto de existencia substancial). Con ello se garantiza tanto la unidad interna de Cristo como la distinción entre el Dios creador y el hombre creado mediante la cooperación de la naturaleza humana pasiva y de la existencia activa del *Logos.* Ciertamente que esa unión y conciliación ocurre porque en el fondo se concilian entre sí los conceptos previamen-

te establecidos (esencia humana en lugar de naturaleza humana concreta), con lo que queda pendiente la cuestión de la realidad concreta, si no se quiere defender un «realismo conceptual» extremado. Y sigue abierta la cuestión de si la naturaleza humana sin una existencia humana propia es realmente una naturaleza humana concreta.

Estas doctrinas las han defendido sobre todo L. Billot (en su comentario a la *Tertia,* Roma 1922) y P. Parente (en su obra *L'io di Cristo,* Brescia 1955). Aquí debemos preguntarnos especialmente si el ser humano en su limitación y finitud puede ser «elevado» realmente mediante la íntima incorporación a la existencia del *Logos.* ¿Puede, en efecto, la humanidad finita ser potencia del acto ontológico eterno e infinito del *Logos*? ¿Y es la teoría de la *potentia oboedientialis* la explicación adecuada, cuando esa potencia no es a su vez real por completo? Al mismo tiempo queda sin respuesta la pregunta de por qué el portador de esa existencia infinita en Cristo es sola la segunda persona de la Trinidad y no la esencia misma del Dios trino, a la que ha de ponérsele en cuenta frente a la esencia del hombre (lo que no puede hacerse para no introducir un cuarto elemento en la Trinidad).

Una nueva tentativa de explicación es la realizada por Maurice de la Taille, cuando escribe (*Une actuation créée par acte incréé: Lumière de gloire, grâce sanctifiante, union hypostatique,* RdScR 18 [1928] 260): «El Verbo encarnado es, a pesar de la dualidad de sus naturalezas, una única realidad substancial (*chose*), y no sólo accidental. Esa unidad substancial exige una comunión substancial de la existencia entre los diferentes elementos reunidos. Pero dicha unión no se define desde las naturalezas, de modo que Cristo tuviera el ser por ellas, sino mediante el acto por el que tiene el ser.» Tal acto ontológico en Cristo es el acto existencial divino del Verbo, por cuanto que a él le corresponde. La *actuation* (= actualización) de la naturaleza humana por el acto ontológico personal del *Logos* es, por el contrario, una actualización «creada», puesto que como tal se da en el tiempo. Ocurre, pues, en la encarnación «una actualización creada por el acto ontológico increado». El único acto existencial en Cristo implica dos actos de actualización: uno desde la eternidad en favor de la

naturaleza divina del *Logos,* y otro, creado, en favor de la naturaleza humana desde la encarnación en el tiempo. Hay, por tanto *une actuation créée par acte incréé.* Por el contrario, el acto causativo eficiente de la creación y la unión corresponde a la Trinidad como tal. Así las cosas, la naturaleza humana en Cristo tiene una doble relación con Dios: una de causalidad eficiente con el Dios trino y creador, y otra personal con la segunda persona de Dios, que acoge en su propia unidad a esa naturaleza creada. Hay en Cristo una existencia substancial creada, pero que sólo obtiene su actualidad por la «actualización» debida a la existencia del *Logos* (esa actualidad no es lo mismo que realidad). Así, pues, la existencia humana en Cristo no es una existencia actuante (como en el sistema de Suárez), sino una existencia actuada, y precisamente mediante una «existencia creatural».

Según de la Taille esa actualización es la *gratia unionis* del Aquinatense, un principio existencial unido al acto ontológico divino para la humanidad de Cristo. Pero no es tal «actualización» un «acto informativo» (algunos teólogos hablan de una cuasi-forma), dado que tampoco la persona es forma de la materia en el hombre natural. Cabría preguntarse aquí ciertamente si esta doctrina corresponde a la de santo Tomás, para quien el alma es la forma del cuerpo. Sin embargo crecen la actualización y la unión recíprocamente en el sentido de que con ellas la naturaleza humana se hace más completa, crece la semejanza con Dios a la vez que su proximidad al hombre (que fue creado a su imagen y semejanza) se hace más íntima. La encarnación aparece así como el desarrollo y profundización del «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza».

Mediante la introducción de la distinción «acto-potencia» entre «esencia y existencia», el misterio creador-criatura enlaza más estrechamente con el misterio de la encarnación. Creación y unión en el acontecimiento de la encarnación, ¿pueden distinguirse tanto como aparece aquí con la teoría de la actualización? Y queda pendiente otra cuestión: ¿Puede realmente el acto existencial increado del *Logos* actualizar el ser creado de la naturaleza humana de Cristo? ¿Cómo se ha de entender y explicar ese «éxtasis ontológico»?

A estas preguntas pretende dar una respuesta positiva Felix Malmberg en su obra *Über den Gottmenschen* (Friburgo 1960). Y ante todo quiere aclarar que acto de creación y acto de actualización se identifican entre sí; para ello explica el acto actualizador como un acto asuntivo e insiste, como Agustín, en el principio de que *ipsa (natura humana) assumptione creatur* (la misma naturaleza es creada por la asunción, p. 38). E intenta demostrarlo mediante un análisis del acto creativo, que no carece de complicaciones. Así escribe: «La causalidad operativa y creativa de Dios es, pues, una participación de sí mismo: un comunicarse a sí mismo que no presupone nada, mas por el que surge un efecto distinto de la causa divina, puesto que de otro modo no habría creación sino teogonía, no habría criatura sino una modificación de Dios mismo» (p. 39). Malmberg entiende el obrar creador de Dios como un «comunicar de sí mismo que nada supone y tan inmediato que por él surge en Dios, y por ende en unidad efectiva con Dios, un efecto realmente distinto de Dios en virtud de la propia imperfección del efecto» (p. 39). Se comprende así una *creatio assumptiva,* porque crear en tanto que autocomunicación es a la vez una acogida en el propio ser. Y esto vale de cualquier criatura. La encarnación de Cristo sólo se diferencia en que únicamente aquí y de forma única lo creado es asumido en la unidad personal con el Verbo. Con el fin de hacerlo comprensible explica la naturaleza humana en Cristo respecto del Verbo como la relación de la potencia al acto. En ese acontecimiento el *Logos* es el principio actualizador. Pero, a diferencia de la Taille, Malmberg afirma que el *Logos* como principio actualizador en la encarnación no sólo actualiza la naturaleza humana como potencia sino que también la crea como tal.

Frente a tales afirmaciones empezaron de inmediato a formularse las preguntas de en qué condiciones el crear puede identificarse con la autocomunicación. Y ello sólo es posible, si todo –el Dios creador y las cosas creadas– se reúne únicamente bajo el «concepto abstracto del ser», con independencia, por ejemplo, de los «grados ontológicos», que son esenciales para nuestra experiencia humana del ser. Por lo demás, Malmberg hace después una distinción profunda entre espíritu y materia. Persiste, ade-

más, el problema de cómo se atribuye la creación exclusivamente a la segunda persona en Dios, por ser la única que actualiza esa creación, que fundamentalmente se entiende como obra del Dios trino. Y para hacer comprensible la imperfección del efecto, Malmberg introduce también la distinción entre forma y materia, que de la Taille había excluido de manera explícita. Dice así Malmberg: «El principio ontológico causal es limitado internamente (en su autocomunicación) por la esencia correspondiente a la que se comunica, y el principio formal es limitado desde dentro por el correspondiente principio material al que se comunica» (42). La pregunta es ésta: ¿De dónde llega ahora ese «principio material», si la potencia sólo puede ser creada mediante la autocomunicación creativa del ser? Malmberg intenta excluir esa pregunta mediante una consideración sobre el grado de perfección de las causas formales, en la que contempla todos los grados del ser desde la materia al espíritu humano, que se entiende como una existencia esencialmente independiente de la materia, y hasta la «causalidad actualizante o formal increada» del *Logos* (43). Sin embargo, después aparece el habitual «acto creador» como una especie de modo deficiente de autocomunicación de Dios frente a la «unión hipostática», en la cual esa autocomunicación se realiza de lleno (47). La peculiar forma de la autocomunicación en la encarnación del Verbo se explica por la infinitud de Dios frente a todo lo finito, porque Dios no se transforma en el hombre, sino que más bien asume al hombre en la persona divina del *Logos:* la ilimitada perfección ontológica de Dios puede «poseer» (como sujeto) la perfección ontológica finita del hombre (45). Por ello precisamente el hombre se perfecciona en Cristo, como sólo puede hacerlo mediante esa vinculación: «un hombre al modo divino» (46). Pese a su finitud el hombre en tanto que espíritu ya está abierto y orientado hacia la infinitud (47). La humanidad de Cristo es creada por la asunción (en la persona del *Logos*), en cuanto que precisamente la asunción es la actualización de la humanidad potencial en Cristo (50). De ese modo se acentúa y destaca la existencia propia de la naturaleza humana precisamente por la unión hipostática. Y sólo así se comprende la afirmación de la Escritura: «El *Logos* se hizo carne»; es decir, que el *Logos* se

comunica al hombre en la plenitud de su ser, por cuanto que lo acoge y así lo crea. Así escribe el teólogo holandés siguiendo a K. Rahner: «El propio *Logos* se cambia realmente a sí mismo, aunque no en sí mismo; pero sí en su criatura, que él ha asumido creándola de un modo totalmente libre. La humillación del *Logos* en su encarnación (humillación y llegar a ser son aquí *perfectiones purae*) es el modelo de lo que Rahner llama la "autoenajenación del Dios que permanece radicalmente en sí mismo y es por tanto inmutable"» (63s).

El gran problema, que se introduce ya con la interpretación de la creación como autocomunicación de Dios, se precisa aún más: el problema de la «concepción del ser», que comprende aquí todos los estratos ontológicos desde lo espiritual-personal hasta la materia prima y toda la materia informada. ¿Le es posible y le está permitido al hombre, con su naturaleza corpóreo-espiritual, que al menos de cara a la muerte lo fuerza a una radical distinción entre espíritu y materia, el presentar y sostener ese «concepto ontológico» que elimina sin más tal diferencia en el ser, para poder entender así la realidad? ¿No subyace aquí una «concepción idealista del ser», que puede transformarse igualmente en una concepción materialista tan pronto como la propia materia se entienda como una «realidad espiritual», según lo demuestra repetidas veces la ciencia natural de nuestros días? ¿Cómo pueden diferenciarse en tal caso libertad y necesidad? ¿Cómo distinguir en ese sistema el bien del mal? ¿No se sobrepasa aquí sin más la frontera del pensamiento y la definición que le corresponde al hombre como criatura? (cf. Ph. Kaiser, 250-264).

Vamos a referirnos ahora brevemente a las afirmaciones de Karl Rahner († 1984) sobre la unión hipostática para buscar una respuesta a las últimas preguntas formuladas. Conviene antes decir unas palabras sobre la concepción teológica del propio Rahner, porque sólo desde la misma puede entenderse su cristología. La afirmación decisiva de este pensador sobre la teología es la de que hoy y en el futuro tiene que ser una «teología transcendental», que históricamente tiene su punto de partida en una «filosofía transcendental» y cuyo arranque y meta específicos es «la salvación del hombre», que es la autocomunicación de Dios

(*Bilanz der Theologie,* t. 3, Friburgo 1970, 540ss). De ahí que para Rahner tampoco el centro del mensaje cristiano lo es Jesucristo, sino la «real autocomunicación de Dios en su realidad y gloria específicas a la criatura» (HerKorr 38 [1984] 224-230). En esa «autocomunicación de Dios» Cristo aparece sólo como el mediador y como la forma humana más radicalmente intramundana de dicha autocomunicación divina, y su ser humano es aquí precisamente el lugar propio de su ser mediador. Así puede escribir: «La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical –la cristología– es, eternamente, teología. La teología, por lo pronto, que Dios mismo ha dicho al decir su Palabra como carne nuestra en el vacío de lo no divino y pecador. Y, en segundo lugar, la teología que nosotros mismos hacemos en la fe, cuando no creemos que sea posible encontrar a Dios fuera del hombre Cristo, y con ello del hombre en absoluto... Pero del Dios a quien nuestra fe afirma en Cristo hay que decir que está exactamente donde nosotros estamos y que únicamente ahí se le puede encontrar. Y si sigue siendo el infinito, no está dicho con ello que él sea esto también y en alguna otra parte, sino que lo finito mismo ha logrado una profundidad infinita y no es ya lo opuesto a lo infinito, sino aquello para lo cual el infinito mismo ha devenido, para abrir a todo lo finito, dentro de lo cual él mismo ha llegado a ser una parte, una salida a lo infinito. O mejor dicho, para hacerse él mismo salida, puerta, desde cuya existencia Dios mismo haya devenido realidad de lo que es nada» (*Escritos de teología* IV, Madrid 1964, p. 153s; cf. Bert van den Heijden, *K.R. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen,* Einsiedeln 1973, 249-365: historia de la salvación y de la revelación: teología transcendental; 367-422: Cristo revelador de Dios; 3-19: autocomunicación de Dios).

Al igual que estas palabras hay muchas otras afirmaciones de esa cristología que muestran cómo su verdadera problemática está en la «concepción de la creación», que desde la «idea de la encarnación» se entiende como una «autocomunicación de Dios». Con ello ya están teológicamente preprogramados todos los otros misterios de la concepción cristiana del mundo, como la gracia y la consumación escatológica, pero de manera muy espe-

cial la concepción cristiana del hombre. La «teología unionista» de Tomás y sus seguidores pasa aquí de su tesitura predominantemente conceptual a una exposición más historicosalvífica, y el concepto del ser que subyace en ese lenguaje está radicalmente influido por la filosofía existencial de Heidegger. Finalmente, la sima infinita entre el Dios creador, personal y absolutamente intemporal, y el mundo criatural relativo, condicionado por la temporalidad, en principio apersonal y sólo en el hombre elevado a la personalidad, se salva aquí dialécticamente. Esto se patentiza sobre todo en la reiterada afirmación de que «Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, él mismo, mutable en lo otro» (*Escritos de teología* IV, p. 149; SM 2,344s; 4,66). A través de esa afirmación dialéctica –que encuentra su peculiar expresión en el concepto de la «autocomunicación de Dios»– es posible una exposición «unitaria» y totalmente nueva de todo el misterio de la revelación, y por ende, de la imagen cristiana del mundo en su totalidad.

La cuestión decisiva es si con este planteamiento mental, que recuerda la dialéctica idealista de Hegel, no se elimina y en la práctica se niega necesariamente la paradoja cristiana, que puede vivirse y que es una realidad inequívoca en el misterio del pecado y de la cruz en medio de este mundo cristiano redimido. En este último caso habría que rectificar el reproche de Rahner de que la fórmula de Calcedonia no expresa toda la verdad cristológica de la Escritura, en el sentido de que tal fórmula pone una frontera al pensamiento humano, que no se debe traspasar a causa de la «realidad del misterio de fe de la encarnación del Dios-hombre, Jesucristo», si no se quiere montar una nueva gnosis, acorde con el pensamiento moderno, pero nada acorde con la realidad cristiana (cf. van den Heijden, 445-453).

Pero en el marco de su «teología transcendental» Rahner ha desarrollado también su propia «antropología transcendental»; más aún, ésta constituye la base de la primera, en la cual no se analiza fundamentalmente al hombre individual como persona histórica, sino más bien «al hombre en sí». Con razón dice él que el hombre es «la indefinibilidad (*Undefinierbarkeit*) llegada a sí misma» (*Escritos de teología* IV, 142); sólo que ese carácter indefi-

nible no está para él en la singularidad histórica de la persona, y más bien lo ve en la transcendentalidad interna del ser humano en cuanto que está «referido al Dios incomprensible». En ese estar referido radica su propio «misterio»; pero este nuestro misterio humano está esencialmente ligado al misterio mismo de Dios. Así escribe Rahner: «Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprehender libremente por el incomprensible, de acuerdo con el acto que, inexpresablemente, es la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo. Nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos en tanto poder estar referidos al misterio de la plenitud. El adónde previamente dado de nuestra decisión que acepta o rehúsa, en tanto acción de la existencia, es el misterio que nosotros somos. Y él es nuestra naturaleza. Porque la trascendencia que somos y hacemos trae consigo la existencia nuestra y la de Dios, y ambas como misterio» (*Escritos de teología* IV, 143).

Esa referencia transcendental del hombre finito a la plenitud del ser infinito encuentra al ser infinito mismo por su «autocomunicación», que ya está presente y actuante en el hombre como criatura y que en Cristo salvador universal se ha hecho realidad completa y como tal permanece. Por qué esa compleción o consumación sólo se hace realidad en el Cristo histórico y por qué no puede darse en cada hombre, sólo cabe explicarlo en este sistema mediante una *metabasis eis allo genos* (paso a otro género), sólo por medio del retorno a la afirmación efectiva de la efectiva revelación. El hombre como persona individual histórica y la sociedad humana libre a la que da origen no tienen en este pensamiento un lugar seguro e inmanente al sistema. Y con ello la misma singular «historicidad de Jesús de Nazaret» se hace problemática (cf. W. Kasper, *Jesus der Christus,* Maguncia 1974, 56-62). El «concepto de persona» no juega un papel especial en la cristología de Rahner. Y las explicaciones sobre este tema aportarán algunas ideas nuevas en el parágrafo siguiente. Acerca de los nuevos ensayos de Schillebeeckx y de Schoonenberg diremos algo más adelante (§ 22).

20. Echando ahora una mirada retrospectiva a la historia de la doctrina de la unión hipostática –que en razón de su importancia para toda la cristología y de la riqueza de ideas que ha suscitado en las tentativas de la teología católica a lo largo de los siglos hemos tratado con cierta extensión– hemos de decir lo siguiente: siempre que se intenta y cultiva una teología creyente, tiene que ocuparse una y otra vez del misterio central de la revelación cristiana, y justamente del misterio del Jesús de Nazaret histórico, y por tanto, del misterio de la unión hipostática, para poder así aprehender en forma siempre renovada el misterio de la redención del mundo, pudiendo cada época hacer nuevas aportaciones. Pero ese misterio está ligado a los otros grandes misterios de nuestra fe: al misterio del Dios trino y de su creación, al de su consumación por el Dios uno y trino y al misterio del pecado y de la gracia. Todo nuestro esfuerzo por una auténtica teología humana (y «nuestra teología» sólo puede ser una teología «humana», ya que la *theologia divina* es asunto exclusivo de Dios, como subraya ya Duns Escoto en la introducción a su obra: *Ox. prol.,* q. 3, a. 8, n.º 23) no debe perder de vista la frontera del conocimiento en toda búsqueda de la verdad, habida cuenta de la profunda diferencia entre el conocer o comprender intelectual y racional y la inteligencia personal y creyente (que se entrega por completo y libremente a Dios: constitución dogmática sobre la divina revelación DV, n.º 5): el conocimiento de la frontera del conocer es a menudo, antes del conocimiento natural, el conocimiento superior o el único posible frente a toda búsqueda del conocimiento de la realidad misma. El conocimiento de la verdad real a menudo se cierra más que se abre a una búsqueda impaciente: «Todo esto he querido comprobarlo con la sabiduría: me había propuesto ser sabio; pero eso está lejos de mí. Lejos está lo que fue, y profundo, muy profundo. ¿Quién lo alcanzará?» (Ecl 7,23s). Más que un «conocer comprensivo», tarea de toda teología es una «comprensión creyente», la comprensión de aquello que Dios mismo nos ha ofrecido de una manera humana (*secundum modum hominis*) en los escritos de la revelación bíblica y en la doctrina de la Iglesia. Tal vez la teología del primer milenio, y en la cristología sobre todo el concilio de Calcedonia, llevó a cabo

algo decisivo precisamente en ese aspecto, por cuanto que trazó la frontera, que podía y debía servir una y otra vez de correctivo también para la búsqueda especulativa de la teología en el segundo milenio. Y lo decisivo es que esa teología comprensiva y creyente, en lo que respecta a la cristología se manifiesta como una «cristología desde arriba», que parte de la teología del Dios (trino) como de su centro, siguiendo el modelo de los himnos del NT (Jn 1; Ef 1; Flp 2; Col 1). Una consideración ascético-cristiana podrá enlazar con los relatos bíblicos sobre el «hombre Cristo Jesús» (1Tim 2,5), que se hizo hermano nuestro. Pero también esa forma de consideración tendrá su meta en una genuina «mística cristológica», como la que Pablo ha desarrollado ampliamente con su lenguaje de nuestro «ser en Cristo». Posteriormente, una antropología teológica, como la que se encuentra en Ramon Llull, Nicolás de Cusa o Karl Rahner, puede constituir un empeño valioso para una comprensión más profunda. No puede, sin embargo, sustituir al primer proceso de conocimiento teológico de una «cristología desde arriba». En el fondo es una metafísica, que no puede ocupar el puesto de una teología, si no se quiere desfigurar la historicidad del misterio eterno de Dios (cf. al respecto J. Auer, *Vorüberlegungen zum «Realismusproblem» in der katholischen Theologie heute*, en *Veritati Catholicae, [Scheffczyk-Festschrift]*, Aschaffenburg 1985, 15-42).

§ 18. *Supuestos teológicos y filosóficos para la inteligencia de la unión hipostática*

Podemos resumir los supuestos espirituales que sostienen nuestro discurso sobre Cristo como centro de nuestra imagen cristiana del mundo en los temas siguientes: I) Orientaciones historicosalvíficas. II) Posibles afirmaciones metafísicas. III) Dilucidación existencial cristiana del misterio de Cristo. Tras las largas exposiciones sobre la historia de la unión hipostática baste ofrecer aquí unas notas breves.

I. Orientación historicosalvífica

Como han demostrado las consideraciones sobre la historia de la unión hipostática, aquí han de tenerse en cuenta sobre todo las siguientes verdades de fe:

a) Para la inteligencia de Dios cuenta en primer término el misterio del Dios trino, del Dios personal en tres personas (*la Trinidad inmanente*), considerando que el misterio del *Logos*, la segunda persona, que es Dios enteramente igual que el Padre y el Espíritu, aunque por la fe se le conoce como una persona divina perfectamente definida (engendrado por el Padre y espirando con el Padre al Espíritu) cuando se contempla al Dios trino en su relación revelada frente a su creación como creador, redentor y consumador. De cara precisamente al misterio de la encarnación es esencial en Dios esta relación naturaleza-persona, para entender que la persona del Verbo en Cristo «es» la naturaleza divina, pero que «posee» la naturaleza humana, y que esa naturaleza humana en Cristo es una «naturaleza apropiada», que no sostiene al ser personal como en el hombre, pero que sí es apropiada en el sentido de que representa un constitutivo esencial para el «Dios-hombre Jesucristo», unido con la naturaleza divina (y no sólo con la persona) sin división y sin confusión.

b) También es capital para la doctrina de la unión hipostática la *relación creador-criatura*, relación que tiene como contenido la absoluta independencia de la naturaleza divina y la esencial corporeidad de la naturaleza humana creada; pero también la infinitud de Dios frente a la finitud del hombre, así como la eternidad de la naturaleza divina y la temporalidad de la naturaleza humana. Esa relación creador-criatura es el fundamento de por qué la unión de las dos naturalezas en Cristo no es una mera «unión de las naturalezas», sino una «unión sólo respecto del ser personal» (*kath' hypostasis:* Atanasio), primero de la segunda persona de la Trinidad y después de la autonomía criatural asumida por ella y exaltada por la inserción, el «estar en» la persona divina (*enhypostasis*) y divinizada «gratuitamente» y con una singularidad absoluta (la *theiosis* meta de la *enanthropesis* o humanización de Dios [Gregorio de Nacianzo, *Ap.* 101; *theiosis:* PG 37, 177]).

c) Al misterio de Cristo como acontecimiento de la historia universal pertenece también esencialmente el destino intramundano de la pasión y muerte (la cruz) del Hijo de Dios hecho hombre, y, por parte del hombre, el pecado y la soldada del pecado que es la muerte (Rom 5,12; 6,23), de modo que la encarnación del *Logos* divino se designa en la Escritura un «despojamiento propio y humillación» (Flp 2,7-9), al que sigue la «exaltación de Cristo» en la resurrección y glorificación, que para nosotros los hombres es causa de nuestra justificación (Rom 4,25) y fundamento de nuestro culto cristológico (Flp 2,10s). Una cristología «desde abajo» no hace justicia a esa consideración históricosalvífica de la unión hipostática.

II. Posibles afirmaciones metafísicas

Los enunciados teológicos sobre la unión hipostática –es decir, sobre el misterio de Cristo– exigen unas formas de pensamiento y lenguaje humanos, unas categorías que, a diferencia de los conceptos científicos en la concepción moderna de la ciencia, no definen o determinan unos objetos concretos y terrestres, sino que apuntan más bien a unos contenidos que sólo se encuentran y pueden definirse como realidades en el marco de una amplia concepción del mundo; es decir, unos conceptos que, según el lenguaje clásico de la antigüedad y de la edad media, se denominan «metafísicos». En ellos se supera la división sujeto-objeto y apuntan a las llamadas «realidades transcendentes», que abarcan a la vez una «transcendencia hacia fuera» (hacia el mundo extrahumano) y una «transcendencia hacia dentro» (hacia el mundo existencial e íntimo del hombre). Es éste un proceso cognitivo que no pretende deducir ni demostrar verdades (lógica y teoría del conocimiento), pero que sin embargo puede aclarar y entender determinadas realidades (metafísica: cf. Aristóteles, *Met.* V, *De categoriis*).

Esta doctrina clásica de las categorías se funda en el convencimiento de que existe una correspondencia y concordancia entre pensar y ser, aunque ese convencimiento haya que ponerlo críti-

camente en entredicho ante el *logos* del pensamiento y del lenguaje, para formar así de manera consciente los conceptos con que el pensamiento pretende comprender la realidad. La doctrina moderna de las categorías, que parte de la filosofía transcendental de Kant, tiene otro sentido puramente inmanente de crítica del conocimiento (cf. HWPh 4, 1976, 714-776; para todo este problema, cf. A. Wenzl, *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Graz ²1956; J. Möller, *Vom Bewusstsein zum Sein*, Maguncia 1962; G.W. Volke, *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*, Würzburgo 1964). Entre los conceptos metafísicos que se encuentran en la doctrina de la unión hipostática hay que mencionar los siguientes: esencia, substancia, hipóstasis, naturaleza, subsistencia, existencia y persona. Lo más difícil en todos los conceptos metafísicos es que en virtud de su vinculación a un amplio sistema sobre el mundo y el pensamiento siempre pueden tener un «sentido» diferente, como ya lo ha demostrado la misma historia de la unión hipostática. Por consiguiente aquí sólo podemos intentar, sin adentrarnos de nuevo en los caminos en buena parte borrados de la historia de tales conceptos, exponer brevemente pero con la mayor claridad posible su contenido general.

a) *Esencia* (*ousia-essentia*) significa una realidad que se encuentra en el mundo real de la experiencia y que mediante nuestra acción intelectual (de visión y comprensión interna) y racional (que capta y describe su interna conexión de ser y de sentido) es captada y definida, por cuanto que se aprehende y establece sobre todo el lugar de esa realidad en el marco de los diferentes grados del ser que el hombre puede captar a través de los sentidos o de su espíritu (cf. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*, Munich 1950: intenta explicar los grados y estratos del ser desde la autoexperiencia de la persona; B. Jansen, *Aufstieg zur Metaphysik heute und ehedem*, Friburgo 1933). Es importante que en esa concepción clásica de la esencia el problema del «qué» sea el decisivo, pero sin que éste y el del «que» (esencia y existencia) se dividan y separen radicalmente, como ocurre en la filosofía desde Kant (sobre todo en el idealismo alemán).

b) A menudo esa esencia se designa a su vez «substancia» (*hypostasis-substantia*), es decir aquella realidad que el hombre establece mediante 1) la abstracción de las llamadas propiedades o fenómenos (accidentes), 2) la fijación de lo que siempre permanece en el fluir de los fenómenos y 3) finalmente, por la propia experiencia interna de la identidad absoluta del yo en el hombre con el cambio de la edad en este mundo. A esa substancia le corresponde no obstante una distinta densidad de concepto o de ser, según que se hable de un individuo (Platón), una especie (*species:* hombre) o un género (*genus:* animal).

c) En conexión con la doctrina trinitaria, principalmente, la teología de los siglos IV y V desarrolló el concepto de substancia que, al menos en la denominada naturaleza muerta, aparece como «lo que está en el fondo» (originariamente el poso de una emulsión: *hypokeimenon*); en esa concepción de la *hypostasis* o *suppositum* se entendió ante todo el sujeto concreto de acciones y pasiones; aquello, por tanto, que subsistía en sí mismo y aparecía en el fondo como indivisible (*individuum*) e incomunicable (*incommunicabile*). Con ello fue posible la afirmación de las tres «personas» en la única esencia personal de Dios, personas que se fundan en las «relaciones» de su autonomía, aunque numéricamente tengan como base ontológica una «única esencia numérica» (la esencia divina).

d) Esta concepción ontológica iba a encontrar una nueva especificación en la cristología con el razonamiento sobre el *ser personal* de Cristo, de quien explícitamente dice la revelación que es verdadero Dios y verdadero hombre. De ahí que la teología hablase de «dos naturalezas», entendiendo por naturaleza (*physis-natura*) en cierto modo una «esencia» respecto de su capacidad de sufrir y obrar. Boecio declaraba al respecto y siguiendo a Aristóteles: «Naturaleza es lo que puede obrar o padecer, lo que por sí y no a través de accidentes puede ser principio de un movimiento (especialmente de la vida), lo que especifica formalmente a una cosa (*unamquamque rem informans specifica differentia*).» Mediante la correspondiente conexión de estos conceptos hubo de esclarecerse el misterio de la unión hipostática, según queda expuesto en el parágrafo anterior. Pero el problema de la esencia

del ser personal no se ha aclarado hasta hoy de manera satisfactoria, y por ello también la doctrina de la unión hipostática –que ciertamente no es otra cosa que la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana en Cristo, en la «única persona del Verbo de Dios»– ha recibido diferentes tipos de respuesta. Vamos, pues, ahora a estudiar ese problema de la persona.

III. Declaración del concepto (cristiano) de persona

a) Tres son las tesis que se imponen aquí ante todo:

1) Un conocimiento objetivo y válido de la persona sólo puede el hombre obtenerlo con la observación y reflexión sobre sí mismo: el hombre sólo a sí propio se experimenta como persona, y debe por ello experimentar, captar y definir en sí mismo las realidades y verdades que son constitutivas de la realidad de la «persona».

2) La inteligencia de esa realidad (persona) puede después el hombre estructurarla desde un doble campo: o bien parte de ese ser singular de la persona como lo experimenta en sí mismo, para definir desde ahí con mayor precisión las otras formas del ser (grados ontológicos) –como hace, por ejemplo, A. Brunner–, o bien busca el ser de la persona también en sí mismo como última forma experimental y suprema del ser experimentable, como culminación de todos los estratos ontológicos que el hombre como tal puede experimentar y captar espiritualmente –así, en el fondo, Nicolás de Cusa y Karl Rahner–. De cara a la doctrina de la unión hipostática, será la primera forma de consideración la que merece una prioridad indiscutible, teniendo en cuenta la relación creador-criatura que media entre naturaleza divina y naturaleza humana, así como la verdad revelada de que la persona del *Logos* de Dios se hizo carne.

3) El problema capital acerca del conocimiento de la persona se hace patente en la necesaria conexión entre conciencia no objetiva y conciencia objetiva; es decir, en la experiencia interna de que en la captación mental de nuestra singularidad (o absolutez) como persona al reducir inmediatamente el contenido de tal

experiencia lo vaciamos de su propiedad ontológica de ser persona, lo que llevó a Hegel a su concepción dialéctica de la persona (cf. *Fenomenología del espíritu* VI, Ac). Persona es una «realización», nada menos que la suprema del ser, no la conciencia de tal realización.

Boecio fue el primero en definir el concepto latino de persona con la afirmación de que «persona es el ser substancial e indivisible de una naturaleza racional» (PL 64,1343s). Ricardo de San Víctor completa esa definición diciendo: «Persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual» (PL 196,945s). Sobre esta definición sigue construyendo Duns Escoto al describir la persona con las palabras siguientes: «A la *personalitas* pertenece una suprema soledad (*ultima solitudo*), o sea, la negación de una dependencia real o posible (*dependentiae actualis et aptitudinalis*) respecto de la persona de otra naturaleza» (*Ox.* III, d. 1, q. 1, n.º 17; cf. N. Hartmann, *Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit,* WuW 47 [1934] 37-60: el concepto de persona en Escoto). Buenaventura menciona otra nueva definición, que parece tener que ver con la descripción fenomenológica de la vivencia de la persona en Pedro Juan Olivi y que suena así: «Persona es (una realidad) que existe por sí misma (*per se solum existens*) según un singular modo de existencia racional (*iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum: Sent.* I, d. 25, a. 1, q. 2, ad 4). Pedro Juan Olivi describe ese especial modo de ser persona con las palabras: «Personalidad o persona es una existencia autónoma (*per se existentia*) que consiste en volver sobre sí misma (*in se ipsum rediens consistit*) o una existencia que puede volver por completo sobre sí (*in se ipsam perfecte reflexa*)» (BFS V, p. 526). Cabría ya pensar aquí en el concepto moral de persona que luego aparecerá en Kant. Buenaventura alude además a otro concepto más historicosocial o jurídico de persona, cuando la define: «Los doctores han dado la definición siguiente: persona es una hipóstasis que se distingue (de las otras) por una propiedad, que se refiere a la nobleza (del hombre)»; y esa nobleza (*nobilitas*) puede aludir tanto a la libertad ciudadana frente al esclavo, en el sentido de las *distinctiones* de Justiniano, como a los peculiares valores espirituales del hombre, que según Goethe, constituyen la «personali-

dad». Sólo que todas estas definiciones de la persona aportan poco a la inteligencia de la unión hipostática.

b) Por ello, vamos a presentar aquí el ensayo de un nuevo concepto de persona, entendida de un modo más fenomenológico, que deberá quedar para la discusión posterior. Desde mi tesis filosófica sobre el libre albedrío en Tomás y Escoto el problema de la persona me ha acompañado siempre y al terminar mi actividad académica he intentado llegar –en el espíritu de una ontología de corte más fenomenológico, nacido en mi época de estudiante con A. Pfänder, D. von Hildebrand, J. Geyser– a una concepción de la persona en que pudieran compendiarse las metas esenciales de cuanto de más importante se ha dicho hasta ahora sobre ese tema (cf. J. Auer, *Person, ein Schlüssel zum christlichen Mysterium,* Ratisbona 1979; H.U. von Balthasar, *Theodramatik* II, 2, Einsiedeln 1978, 185-210). Permítaseme exponer aquí brevemente el resultado de tales esfuerzos con una nueva explicación y con la mirada puesta en la doctrina de la unión hipostática (cf. A. Kuhn [dir.], *Die Münchener Phänomenologie,* La Haya 1975).

La filosofía existencialista moderna, cuando se la contempla desde el sistema de la metafísica y la ontología clásicas proporciona –así me lo parece a mí– impulsos para una nueva comprensión de la persona, que se define por tres líneas estructurales básicas. En el mentado ensayo me he referido, como teólogo que desea simplemente explicar esa triple estructura de la persona, al hecho de que la historia explícitamente destaque que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,26) y que nuestra imagen cristiana de Dios tenga su expresión más real en la confesión de fe del «Dios trino y uno». De acuerdo con ello desarrollo la imagen dual del hombre que tienen la Biblia y la edad media, según la cual el hombre consta esencialmente de cuerpo y alma, es un espíritu en el cuerpo (Tomás de Aquino, cf. CTD III, § 20) hasta forjar una imagen «triple» del hombre. Con ella, y en un enfrentamiento crítico con la definición boeciana de persona, hago hincapié en la necesidad de la «corporeidad del hombre» también para su ser personal, y siguiendo el gran desarrollo de la moderna psicología cientificonatural –en la cual el alma aparece

irremediablemente como un instrumento único del hombre para la consumación de su ser humano, no propiamente como el hombre en sí mismo, como su persona– establezco junto al alma espiritual del hombre una «personalidad» propia, de tal modo que la estructura del hombre se define por su «corporeidad, espiritualidad y personalidad» (cf. CTD III, § 23). Que con ello nada se dice contra la doctrina de la individualidad e inmortalidad del alma humana, que se fundamenta en la Biblia y ha sido determinante hasta hoy en la teología católica, es algo que expongo ampliamente en mi teoría sobre la creación (cf. CTD III, § 24-25). El estímulo para este nuevo planteamiento me lo proporcionó entonces únicamente la «analogía trinitaria», a la que ya me he referido antes.

Desde entonces se ha afianzado en mí la idea de que esa «analogía trinitaria» no sólo es válida para el hombre (y por tanto, para su ser personal, del que luego tendremos que hablar) sino que en el fondo condiciona a todo ente (cf. recientemente H. Beck, *Analogia trinitatis*, en SJPH XXV, 1980, 87-99; E. Schadel [dir.], *Bibliotheca Trinitariorum*, t. I [índice de autores], K.G. Saur V, París-Munich 1984). Todo ente –así me lo parece a mí– se define esencialmente en su «ser como perfección ontológica» por los tres «modos de esa realización ontológica»: el modo primero de la realización ontológica para todo ente es el «subsistir» (*Subsistieren*), es decir, la «fundamentación de su ser». Por ella entiendo el acto ontológico que es causa y fundamento de lo que el ente es, de que esté *ahí* y sea lo que *es*. Esta afirmación no se refiere sólo al discurso de la aseidad de Dios y del *esse ab alio* propio de cualquier criatura, sino que, como veremos después, esa afirmación tiene una conexión decisiva también con la peculiar manera de ser de la persona como un *esse per se et in se*. Esa forma de «realización ontológica» tiene –siempre a mi entender– resonancias en muchos pasajes de las meditaciones ontológicas de Gabriel Marcel.

El segundo modo de la realización ontológica para todo ente lo he definido, a falta de un concepto universal mejor, con el término *Ek-sistenz*, tomado de la filosofía de Heidegger. Con tal expresión sólo se indica lo que sin duda está en el fondo de la

moderna concepción de la existencia en general: el hecho de que cada ente sólo puede mantener su «constitución» si él mismo posee o pone una «realización ontológica», si posee un *agere* en el sentido más amplio que sea conforme a su *esse* (el *agere* entendido en la acepción de *actus primus*). Esa realización ontológica así entendida es evidentemente distinta en los diferentes estratos ontológicos: en la denominada materia muerta (la piedra), que en nuestra concepción atómica moderna posee una vitalidad altísima, equiparable al orden del cosmos, al igual que en todos los seres vivos, en las plantas, cuya vida está todavía ligada a un lugar geográfico, y en el animal cuya vida (alimentación y procreación) se realiza con movimientos libres en el espacio. En el hombre, pese a su vinculación con la realidad del mundo y a la corporeidad de la existencia terrestre, esa «realización ontológica de la *Ek-sistenz* es totalmente nueva y singular» por su «espiritualidad», su «reflexibilidad y espontaneidad», así como por el misterio de su libertad. Pero, entendida desde el conjunto de su ser, esa *Ek-sistenz* no significa otra cosa que lo que pone el mismo modo de ser de la realización ontológica en otros entes de acuerdo con otro tipo o manera de ser (esta reflexión tiene asimismo resonancias en la concepción moral de la persona que aparece en Kant).

El modo tercero de la realización ontológica hunde sus raíces en el hecho de que cada ente es siempre una parte, un miembro, un eslabón dentro de un conjunto mayor de seres iguales o parecidos. Este modo de ser lo llamo, empleando un término conocido de la filosofía existencialista de Karl Jaspers, *communicatio,* un «configurarse dentro del todo», un adecuarse al conjunto. No es ciertamente casual que en el desarrollo de la doctrina trinitaria apareciese muy pronto el término *relatio* (relación) para establecer una posible afirmación acerca de las «personas en Dios», desarrollándose después (estas ideas resuenan igualmente en la concepción jurídica de la persona que defiende Hegel). Pero el modo ontológico de la *communicatio* tiene también su sitio adecuado y que puede señalarse de manera inequívoca en todos los estratos inferiores del ser, en el animal y en la planta, pero también en la mera materia y en la relación de los distintos

«estratos ontológicos»; este tema, no obstante, no puede ser discutido aquí en toda su amplitud.

c) Y después de estas dos referencias a los trasfondos «básicos» de esa nueva concepción del hombre y de la persona (que desde luego no es tan nueva como pueden sugerir la filosofía del romanticismo o los estudios de Franz Rosenzweig), vamos a presentar las líneas fundamentales de la concepción de la persona.

Lo primero que hemos de decir es que tal concepción de la persona tiene dos puntos de partida, de acuerdo con las dos explicaciones dadas: se analiza y entiende tanto desde la autoexperiencia interna del hombre (como imagen de Dios) como desde la triple inteligencia apuntada de la realidad mundana. Lo que en el tratamiento de la unión hipostática se había estudiado hasta ahora desde la naturaleza divina de Cristo (desde arriba) o desde su naturaleza humana (desde abajo) pretende este ensayo contemplarlo en una visión panorámica: la realidad de Cristo ha de entenderse en su totalidad desde el centro de su ser personal. Como ya queda indicado, el ser personal ha de verse tanto como punto de partida para la comprensión de toda la realidad mundana como culminación de todo conocimiento sobre la realidad mundana. Y dado que la inteligencia de la persona –como decíamos al comienzo– sólo puede abordarse desde el hombre, y el propio hombre es una pieza de toda la realidad mundana en su calidad de imagen de Dios, de algún modo en esa concepción de la persona se puede afirmar en general «en Dios al igual que en Cristo y en el hombre» lo que nosotros llamamos persona. La diferencia específica entre lo que se afirma de Dios y del hombre vendrá dada en principio simplemente por el «misterio de la creación», por las relaciones entre creador y criatura; y en Cristo, como el Dios-hombre, ese misterio habrá que abordarlo siempre desde ambos lados: del lado del Dios creador y del lado del hombre creado.

La estructura de la concepción de la persona la hemos anticipado ya con lo que queda dicho sobre la visión trinitaria del mundo: la persona como cima (y frontera abierta) en la doctrina estratigráfica del ser terrestre se define por los tres modos ontológicos de la subsistencia, la *Ek-sistenz* y la *communicatio*. Lo

decisivo es la necesidad de entender estos tres modos ontológicos no como realidades independientes, sino más bien como propiedades o notas epistemológicas (*notae*) que forman una unidad esencial y que sólo en su coherencia y conveniencia constituyen siempre el único ser real: hemos de entenderlas como «elementos estructurales».

En su aplicación al hombre hay que decir, pues, lo que sigue acerca de esos tres elementos constitutivos del ser personal:

Subsistencia: en principio el hombre tiene su «existencia y esencia» (*Dasein und Sosein*) con la tensión que corresponde a cada criatura de Dios: como préstamo en plena «dependencia» del Dios creador («¿Qué tienes que no lo hayas recibido?»: 1Cor 4,7), y al mismo tiempo con la «autonomía» relativa que, en distinta medida, es propia de las diferentes criaturas, según que se trate de mera materia, plantas o animales. La autonomía del hombre como persona es de un tipo singular, y se define tanto por la singularidad del alma espiritual de cada hombre como por la singularidad –condicionada por la misma– de las relaciones interhumanas en justicia, verdad y amor, así como finalmente por la singular –y exclusiva del hombre– apertura al absoluto, eterno e infinito, al Dios personal como el tú último para cada hombre individual, frente al cual los hombres todos y de una manera totalmente nueva se convierten en «nosotros», que ya no tiene su mera expresión en una doctrina sociológica natural sino en el misterio de fe del «reino de Dios» y del «cuerpo de Cristo». (No podemos tratar aquí de los ángeles, que nosotros los hombres entendemos sin duda por analogía con nuestro propio ser personal, prescindiendo de una corporeidad necesaria y de una consiguiente y necesaria relación con el mundo. Pero tal vez pueda encontrarse aquí un acceso a la doctrina tomista de que los ángeles, en tanto que espíritus puros, no forman una comunidad como los hombres, sino que cada ángel representa una *species,* y no meramente un individuo.)

De esa concepción de la autonomía del ser humano obtiene también su conocimiento de su «dependencia criatural» una calidad nueva: no es sólo un dato, sino también un cometido. Más aún, en el cumplimiento de ese cometido, en la vida consciente

desde esa «condición criatural», se basa realmente para el hombre su subsistencia humana, su «fundamentarse en su ser personal», su personalidad religiosa. Esto lo veremos mejor al estudiar el segundo modo ontológico de la *Ek-sistenz.*

También de esa *Ek-sistenz* del «desarrollar-se», como segundo modo ontológico en este ser persona humana, hay que decir que se da y vive, al igual que la subsistencia, por las dos precisiones de la criatura, la dependencia y la autonomía, aunque de conformidad a su vez con la peculiar «naturaleza del hombre». La autorrealización del ser se define en cada caso por el tipo particular de incorporación del ente individual en el conjunto del ser, por el tipo de la vinculación normativa, del conocimiento de esa vinculación y de la libertad frente a la misma: a la materia le atribuimos nosotros (si con razón o sin ella, deberá aún explicarlo mejor la ciencia de la naturaleza) una vinculación sin conocimiento ni libertad en la acepción general de esas palabras; la planta y el animal poseen ya, ciertamente que en forma distinta, un conocimiento y libertad frente a las vinculaciones de su naturaleza individual a las normas de la naturaleza. En el hombre, esa *Ek-sistenz* se define a su vez de manera singularísima por su espiritualidad, que significa tanto un conocimiento intelectual del ser y de los valores como una reflexividad racional de la concepción del orden al igual que una libertad no sólo en la elección sino también en la misma espontaneidad frente a los transcendentales del ser e incluso frente al ser y el no ser (la vida y la muerte). Además, la libertad del hombre se hace patente más que en la «autorrealización» en su «autoentrega», como se hace ya patente en su servicio a los valores superiores y, más aún, en su servicio al amor de sus semejantes y finalmente en la alabanza, adoración y entrega completa a su Dios creador, que sobrepasan esencialmente y trascienden todas las posibilidades y maneras de *Ek-sistenz* no humana. La meta final de la *Ek-sistenz* humana no está en el «obrar creativo» sino en el «darse criatural», en la entrega personal hecha en libertad y amor. Es ahí donde se manifiesta con singular claridad el auténtico misterio del ser personal frente a todos los otros grados y órdenes del ser.

La *communicatio* es, finalmente, la respuesta de toda la reali-

dad ontológica al conjunto en que se da y «existe» (en el sentido de la *Ek-sistenz*), distinta a su vez de conformidad con los grados del ser. La *communicatio* de la materia, que para nuestro conocimiento natural y sensible todavía es relativamente simple y escasa, nos la presentan ya la moderna física nuclear y la electrónica como un entramado rico y complejo. Pero inmensamente más ricas, polifacéticas y complicadas son las relaciones de los distintos individuos con el todo y los diferentes grupos de plantas y animales entre sí. La realización ontológica de la *communicatio* en el hombre se define esencialmente por la captación o afirmación, el establecimiento, recepción o respuesta conscientes y libres de las relaciones constitutivas del hombre con los tres grandes campos relacionales de su realidad: el mundo material y corpóreo, el mundo espiritual-ideal, y el mundo personal. Si el primero se encuentra en todas las realidades materiales, el segundo se da en todas las realidades ideales, verdades, valores y significados, mientras que el mundo personal le sale al paso a cada hombre en sus semejantes y en las comunidades humanas, y al hombre cristiano se le abre especialmente en Cristo Jesús y al hombre religioso simplemente en el misterio de «Dios», que significa el tú absoluta y definitivamente supremo y válido para cualquier individuo humano y para cuanto se llama hombre.

Precisamente aquí, en el campo de la *communicatio* se cumple y culmina lo que se inicia en la subsistencia y se construye en la *Ek-sistenz:* las grandes tensiones ontológicas que el hombre puede captar y a las que puede responder de manera consciente y que él vive como tensión entre materia y espíritu, entre sujeto y objeto, entre el yo y el tú, que hacen patente de una manera totalmente nueva la tensión fundamental entre la dependencia criatural y la autonomía creadora; la «comprensión religiosa» de tales tensiones evidencia cómo en el libre paso de la autonomía creadora a la dependencia criatural, cómo en la autoentrega generosa de amor y gratitud de la criatura al Dios creador se cumple efectivamente el sentido de la creación y ésta alcanza su meta y destino específicos, que a su vez representa la consumación suprema del sentido criatural. Y en el marco de esta exposición podrían bastar de momento estas explicaciones.

d) Nos preguntamos ahora brevemente qué significa esta concepción de la persona para nuestra inteligencia de las personas en Dios, el Dios trino, y qué aporta dicha concepción para el ser personal de Cristo en la unión hipostática.

Al tema de la aplicación de esa concepción de la persona al razonamiento acerca de *las personas en Dios trino* hemos de decir con toda brevedad que la revelación sólo habla de un Dios personal y de su manifestación en la creación realizada pero muy especialmente en Jesucristo, que es el Hijo del Padre, y en el Espíritu Santo, que del Padre procede y que es enviado por el Padre y por el Hijo (cf. CTD II, § 13-14). Así, pues, nuestro concepto de persona al hablar de la santísima Trinidad es ya un *theologoumenon,* no una revelación del mismo concepto. Si ahora aplicamos nuestro concepto de persona antes elaborado a esas personas de la santísima Trinidad, tenemos que decir: la *subsistencia* corresponde en primer término a la esencia divina como la esencia espiritual absoluta en su libertad suprema y en su necesidad interna; para las distintas personas en Dios sólo puede hablarse de una «subsistencia relativa», que ciertamente se ha de pensar como absoluta en virtud de la identidad con la esencia del único Dios personal (*in deo idem ens et essentia:* Agustín, *De Trin.* VII, 5), porque efectivamente la persona no puede separarse realmente, sino sólo conceptualmente, de la naturaleza de Dios. Si en el espíritu creado existencia y consumación de tal existencia se distinguen realmente, en el espíritu increado de Dios la existencia y su realización son una sola cosa y, por tanto, son a la vez libres y necesarias, *actus purus* como *actio ipsa libera.* Cabría pensar aquí especialmente en Dios «Padre», que ni es engendrado ni espirado.

La *Ek-sistenz* significa en Dios ante todo al «Dios vivo» sin más, cuyo ser es vida y que en el misterio de su vida intratrinitaria como generación del Hijo por el Padre y espiración del Espíritu por el Padre y el Hijo, y como amor activo entre Padre e Hijo en el Espíritu, hay que sacarla de las afirmaciones de la revelación neotestamentaria, sobre todo de los escritos de Juan y de Pablo. Pero a esa *Ek-sistenz* en Dios pertenece también, por la acción que nosotros como hombres sólo podemos comprender como una

acción más allá del propio ser, la acción de creación, redención, consumación y santificación, con las cuales también para nuestra comprensión humana, se expresan las propiedades en la *Eksistenz* de las distintas personas en Dios: el Padre primordialmente como creador, el Hijo como redentor y el Espíritu Santo como santificador y consumador. El viejo problema de si nuestras afirmaciones significan en Dios propiedades o apropiaciones apuntan una vez más a la relación misteriosa de las personas, numéricamente tres, con la esencia absoluta de Dios, numéricamente una. Aquí se podría pensar de manera especial en el Hijo como el «engendrado por el Padre».

La *communicatio* como culminación de los modos ontológicos constitutivos del ser, especialmente del ser personal, representa en Dios de una manera especial la unidad esencial de las tres personas y el despliegue tripersonal de la única esencia, manifestando así la unicidad absoluta y la absolutez única del ser divino uno y trino. Aquí cabría pensar de modo particular en el Espíritu Santo como amor entre el Padre y el Hijo.

Nuestra concepción de la persona sólo podemos aplicarla a Dios con todas las limitaciones analógicas, pues la realidad de Dios sigue siendo un misterio absoluto. Aquí se comprende ya que el engendrar y ser engendrado, el espirar y ser espirado, como el amar y ser amado no pueden contraponerse como algo activo y pasivo, sino que toda realización o proceso es más bien una realización activa (en el sentido del *actus primus*, que aquí es a la vez *actus secundus* en Dios, que es *actus purus*), al igual que en la consideración del amor del hombre hemos tenido ya que consignar cómo el donarse de uno exige la acogida del otro, que como modo ontológico, puede denominarse activo de la misma manera que cabe considerar pasivo el donarse. Aquí los conceptos de activo y pasivo se eliminan mutuamente. Para nosotros los hombres el misterio decisivo de esta *communicatio* intradivina es que nosotros, como criaturas y pecadores y como peregrinos siempre insatisfechos por la autorrealización de Dios que va más allá de sí mismo en la creación, la redención, la consumación y santificación, de una forma que no podemos entender pero que puede comprobarse por la revelación y por las vivencias religiosas como

realmente gratuita, podemos participar de la *communicatio* de las personas divinas entre sí: «para que seáis participantes de la divina naturaleza (*theias koinonoi physeos*)» (2Pe 1,4).

e) Y ahora, finalmente, nos centramos en la *doctrina de la unión hipostática* en Cristo, para preguntarnos cómo el concepto de persona aquí desarrollado puede contribuir a la inteligencia de ese misterio. Lo *primero,* y lo más importante, que aquí hemos de decir, es que tales cuestiones sobre el ser personal en Cristo sólo pueden entenderse adecuadamente y sólo son susceptibles de una respuesta adecuada, si tenemos en cuenta a la vez nuestras afirmaciones sobre el ser personal de Dios, del Dios trino y sobre el ser personal en el hombre, en el hombre de carne y hueso. Lo *segundo* que es preciso establecer en esta reflexión como supuesto previo es que el misterio de Cristo en la fe y en la teología de la Iglesia sólo puede seguir expresándose dentro de los límites de la declaración del concilio de Calcedonia, según la cual hay en Cristo dos naturalezas, la divina y la humana, y esas dos naturalezas forman en la única persona del Dios-hombre, Jesucristo, una unión real e interna, una unidad vital (*henosis-unio*), pero no una unidad esencial (*henotes-unitas*). Lo *tercero* que hemos de mantener como supuesto previo en esta reflexión es que el ser personal es constitutivo de toda naturaleza espiritual, y por tanto de la naturaleza divina lo mismo que de la naturaleza humana, y que la aplicación del único concepto de persona a Dios y al hombre sólo puede entenderse de una manera analógica, y no unívoca. Esto puede y debe hacerse patente en la aplicación de los tres modos ontológicos constitutivos de la persona al ser personal de Jesucristo.

Y tras estas reflexiones preliminares vamos a intentar preguntarnos qué sentido tienen los tres modos ontológicos constitutivos de nuestra concepción de la persona en su aplicación a Cristo, y qué pueden decirnos sobre el misterio del Dios-hombre. Por ello, después de lo que acabamos de decir, empezaremos por plantear la cuestión de cada uno de los modos de ser en cada una de las naturalezas, para reflexionar después sobre el conjunto de la persona real de Jesucristo.

1) ¿Qué decir sobre la *subsistencia,* como modo ontológico y

constitutivo de la persona, en Cristo? Primero, que la *naturaleza divina* sólo puede subsistir en una persona divina, es decir, en la persona del *Logos*, de la que ya hemos afirmado que es a su vez una persona relativa que subsiste en la única esencia personal de la divinidad. Eso significa que en la realidad de Cristo tenemos que mirar, por encima de su ser personal en el *Logos*, al misterio del Dios trino y uno. El ser personal del *Logos* es en cierto modo el puente entre la naturaleza divina en Cristo y la esencia del Dios uno y trino, que esencialmente forman una sola cosa aunque «personalmente» sean distintas, por lo que sin duda han de separarse el ser personal del *Logos* y la estructura personal de la esencia divina.

Segundo: la *naturaleza humana* no puede subsistir directamente en la persona divina. Surge así la cuestión de una «personalidad humana en Cristo», a la cual responde la cristología desde sus orígenes en la Escritura diciendo que no hace al caso una personalidad humana como *suppositum* de la naturaleza humana o como *terminus* de la subsistencia de esa naturaleza humana como ocurre en cada hombre; y ello porque, de lo contrario, habría que poner en Cristo dos personalidades. Por otra parte, sin embargo, tampoco puede faltar una «personalidad humana como *terminus* de la subsistencia de una naturaleza humana» en Cristo, cosa que la cristología sostuvo y expresó con claridad cada vez mayor desde las luchas contra Arrio y Apolinar, afirmando que Cristo es verdadero hombre como es Dios verdadero. La historia de la doctrina de la unión hipostática nos ha mostrado los diferentes intentos realizados para solucionar esa dificultad conceptual.

Sobre la base del concepto de persona que acabamos de desarrollar podemos y debemos formular ahora las afirmaciones siguientes de cara a la última cuestión planteada acerca de la personalidad en la naturaleza humana de Cristo. En primer lugar, la cuestión de la «subsistencia» como primer modo ontológico de la personalidad ya en su aplicación a Dios ha dejado patente que nosotros, desde nuestra inteligencia teológica del Dios trino, nos vemos forzados a decir que la persona del *Logos* subsiste en la única naturaleza divina (no a la inversa, que la naturaleza divina

subsista en la persona del *Logos*). Tal vez esto debiera constituir ya una advertencia en el sentido de que nuestro concepto teológico de persona puede y debe ir más allá de lo que en principio nos dice nuestra autoexperiencia humana sobre nuestro propio ser personal. Y, en segundo lugar, en la época reciente se ha señalado desde dos partes que el ser personal del hombre, en razón de su «imagen y semejanza divina», tiene que ver algo realmente con Dios (y no sólo con nuestro modo de pensarlo): primero, desde el concepto buberiano de persona como una «relación yo-tú», lo que llevaría a decir que el hombre es persona porque Dios en su creación lo ha llamado personalmente, lo ha convertido en su interlocutor como a ninguna otra criatura, según se hace patente sobre todo a lo largo de toda la autorrevelación de Dios al hombre en la Escritura. Y, segundo, esa relación dialógica interna entre Dios y hombre subyace también de algún modo en la teología transcendental de Karl Rahner (al igual que en el Cusano), aunque aquí sin motivo alguno se la ha trasladado desde lo personal del ámbito de la revelación a un plano meramente ontológico y metafísico.

Reflexionando sobre ambas afirmaciones (sobre el ser personal de Dios y sobre el ser personal humano) con la vista puesta en la «relación creador-criatura» –según la cual todo lo que la criatura es y tiene se lo debe al Dios creador, cf. 1Cor 4,7–, se comprenden todas las afirmaciones de la historia de la unión hipostática, que (en el espíritu sobre todo de la cristología tomista) pese a la autonomía criatural, como la que se da sobre todo en el hombre, conduce a la imagen de una unión íntima y muy profunda entre la naturaleza divina y la humana en Cristo, precisamente por la vía del «subsistir» (cual modo ontológico fundamental para el ser personal del hombre). Quizá la problemática (y la debilidad) del planteamiento que hasta ahora se ha hecho esté en que siempre se han contrapuesto naturaleza y persona en forma excesivamente aislacionista. Precisamente las dos afirmaciones de que la persona divina del *Logos* subsiste en la esencia divina mientras que, a la inversa, la naturaleza humana subsiste en la «persona» humana, deberían servirnos de puente para ver con mayor claridad y matización el «sin separación y sin mezcla»: las dos naturalezas

en Cristo no están separadas justamente en virtud de su unión en la persona del *Logos*, y están sin mezclarse porque no se unen sin ese eslabón intermedio o mediador del ser personal.

Pero el ser personal en sí apunta ya precisamente en su primer modo ontológico del subsistir desde el único centro de la «persona» siempre en dirección opuesta: hacia la esencia divina o hacia la naturaleza humana. En esa dirección del «subsistir» respecto del ser persona en Dios y del ser persona en el hombre –que al menos para nuestro pensamiento humano resulta contradictoria– se expresa la «separación», a la vez que en la comunión del sentido de ser persona expresa en sí la unidad profunda. Ciertamente que el misterio de Cristo continúa siéndolo; pero el esquema de pensamiento metafísico que subyace en esta consideración permite al menos expresar la coherencia interna entre separación y unión. Aquí precisamente la persona aparece como un «triple entramado relacional», no como un simple modo de ser o una simple realidad ontológica.

Lo que esta nueva concepción de la persona puede aportar a la doctrina de la unión hipostática lo veremos aún mejor, cuando reflexionemos ahora sobre los otros dos modos de ser, sin olvidar nunca que esos tres modos ontológicos coinciden esencialmente como constitutivos de la única realidad personal, como «estructura».

2) ¿Qué decir de la *Ek-sistenz* como modo ontológico constitutivo de la persona en Cristo? Primero: desde sus comienzos la cristología habla explícitamente de que en Cristo hay que mantener, junto a la naturaleza humana, la «naturaleza divina»; es decir, que no sólo el *Logos* se ha hecho hombre, sino que en el *Logos* Dios (como fundamento de la subsistencia del *Logos*) se ha hecho hombre. «Existiendo en la forma de Dios... tomó la forma de hombre» (Flp 2,6s). «En él (Cristo) habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9). Cristo, «el cual está por encima de todo, Dios bendito para siempre, amén» (Rom 9,5). Pero, si como queda establecido anteriormente, el *Logos* subsiste como persona en la esencia divina, debemos decir aquí que el *Logos,* como segunda persona en Dios, ha revelado precisamente en su «encarnación» o humanización el misterio del proceso vital

divino con la «generación del Hijo por el Padre», proceso vital que ya hemos designado como *Ek-sistenz*. Y con la mirada puesta en la naturaleza divina de Cristo también deberíamos decir aquí que la naturaleza divina en Cristo es el resultado de la *Ek-sistenz* divina, tal como la creemos en la generación del Hijo por el Padre, en la realidad de la «creación», creación cuya corona y representante es el hombre.

Tal vez la afirmación de la Escritura acerca del «despojamiento y humillación» del *Logos* en la encarnación podría interpretarse en nuestro contexto precisamente en el sentido de que, por la «encarnación del Hijo», la esencia divina (o la naturaleza) en la que el *Logos* subsiste, se ha humillado de una manera misteriosa hasta la creación del mismo Dios, justo mediante la unión de la naturaleza divina del *Logos* con la naturaleza humana.

La teología de la edad media, siguiendo a Pedro Lombardo, ha tratado ya estas cuestiones en el contexto más amplio de la doctrina de la creación, cuando se preguntaba: «¿Bajo qué modo de ser puede decirse que Dios creador está presente en las cosas creadas?» Y con Gregorio Magno responden los teólogos (*Sent.* I, 37) diciendo que Dios está presente en todas las realidades creadas a través de tres efectos diferentes; a saber, Dios creador se halla en las cosas creadas *essentialiter* o por esencia –en el sentido de que todo lo que es y todo lo que tiene lo creado se lo debe a Dios–, *potentialiter* –en el sentido de que Dios está presente en el obrar de las cosas creadas en la medida en que ese obrar no se da sin la fuerza coadyuvante del creador, ya se trate de un obrar natural mediante el *concursus divinus*, ya se trate del obrar sobrenatural mediante la gracia y la gloria– y *praesentialiter* –en el sentido de que Dios asiste a todas las cosas con su omnipresencia, que en los seres personales adopta la forma de la inhabitación del Espíritu (o con el estar del hombre en Cristo y en la consiguiente inhabitación del Dios trino), aunque en un sentido pleno y perfecto sólo lo hace en Cristo, en quien criatura y creador, Dios y hombre, se unen en la unidad de una persona– (cf. CTD III, § 8,2*g;* íd., epílogo, p. 643s).

¿Y qué importancia tiene la afirmación sobre la *Ek-sistenz* en el ser personal de Cristo, si se la contempla desde la naturaleza

humana? Aquí debemos decir que por la conjunción de la naturaleza humana con la divina, es decir, mediante la unión en el ser personal de Cristo, la *Ek-sistenz* de la naturaleza humana en Cristo experimenta una exaltación decisiva, que el himno de Filipenses expresa mediante la «adoración» que el mundo entero (en el cielo, en la tierra y en los abismos) tributa a Jesús, el Cristo, que ahora es Dios, es decir, «Señor» (Flp 2,9-11). Con qué seriedad haya de entenderse esa exaltación de la naturaleza humana en Cristo a través justamente de esa unión hipostática, lo expresa la carta a los Colosenses al afirmar que también los cristianos (como miembros del cuerpo de Cristo) están «llenos» de la vida de Dios en Cristo (cf. Col 2,10). En tales afirmaciones sobre la importancia de la *Ek-sistenz* personal para la naturaleza humana en Cristo se apoya después todo lo que se va a decir sobre la «gracia, el poder soberano y el conocimiento o sabiduría» en Cristo.

Si la cuestión de la subsistencia en el ser personal de Cristo conduce más bien hacia el misterio mismo de Dios, ahora el razonamiento acerca de la *Ek-sistenz* en el ser personal de Cristo abre más bien la perspectiva del poder y grandeza de la naturaleza humana en Cristo. Pero ese poder y grandeza no significa sólo un «poder y grandeza de Dios» en el que participa, por ejemplo, la naturaleza humana mediante la unión hipostática; significa más bien el «superior poder y grandeza y sabiduría y amor humanos», que la naturaleza humana de Cristo posee precisamente en virtud de esa unión hipostática. Ahí se hace patente la afirmación de la cristología primitiva de que el hombre como hombre se hace tanto más perfecto y esencial cuanto más se acerca a Dios, y que todo ello ha encontrado su expresión suprema y la realización más alta en el misterio de la unión hipostática.

Pues bien, lo que hasta ahora hemos dicho encuentra en la consideración del último modo ontológico de la persona, la *communicatio,* su culminación y panorámica completa.

3) ¿Qué decir sobre esa *communicatio* como modo ontológico constitutivo de la persona en Cristo? Una vez más hemos de partir de las dos naturalezas en Cristo, si queremos dar una respuesta a esa pregunta. Empecemos por establecer que para la

naturaleza divina en Cristo no existe una *communicatio* propia con el *Logos* o con la esencia divina. Pero los numerosos relatos de la Escritura acerca de las relaciones de Cristo como «el Hijo con su Padre», como «aquel al que el Padre ha enviado», no permiten entender tales afirmaciones como referidas sólo a la naturaleza humana en Cristo. La reflexión sobre nuestra pregunta demuestra más bien de una manera nueva y profunda que las tentativas teológicas sobre una comprensión del «Dios uno en tres personas» no sólo son deducciones conceptuales, sino que más bien –si así puede decirse– representan una «fenomenología creyente del lenguaje y de la conducta del propio Cristo histórico, precisamente respecto del Padre que lo ha enviado». Se trata, pues, aquí en primer término de la *communicatio* entre el Hijo y el Padre en el Dios trino, experimentada en las relaciones del Jesucristo histórico con su Padre.

En la doctrina acerca de Dios (cf. CTD II, p. 270-280) presentamos los pasajes escriturísticos más importantes relativos al Hijo, al que el Padre ha enviado a este mundo. Baste con aducir aquí los textos clave de la Escritura acerca del tema. Lo más importante es que Cristo distingue explícitamente su propia «filiación» respecto del Padre como esencialmente diferente de la «filiación» de los hombres, que pueden y deben llamar a Dios «Padre nuestro». Y eso ya en el pasaje joánico de los Sinópticos (Mt 11,22 y Lc 10,22: ¡de la fuente Q!), así como en el discurso del Resucitado a sus discípulos (Jn 20,17): Me voy a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. Es justamente la distinción entre «mío y vuestro» frente a un «nuestro» común la que subraya con toda claridad la profunda diferencia, así como la coherencia íntima, de las dos afirmaciones: el que nosotros, los hombres, podamos orar a Dios como «Padre nuestro» sólo se nos ha dado «en Cristo» en sentido propio, precisamente porque Cristo, como «el Hijo unigénito de Dios» (Jn 1,14) y el «único que ha descansado en el seno del Padre» (Jn 1,18), se hizo nuestro «hermano» en la encarnación, de modo que «en él» podemos llamar Padre nuestro a su Padre.

Aquí entra también de manera muy especial la expresión bíblica del «envío del Hijo por el Padre» (cf. CTD II, § 18,3), al

que el Evangelio de Juan se refiere al menos cuarenta veces (Jn 5,23.37; 6,44.57; 10,36; 11,42; 17,3.8; 21,23, etc.). En esa expresión del «envío» se hace patente que Cristo vive con el Padre en «plena unidad de posesión» (Jn 17,10, etc.), en plena «unidad de acción» (Jn 5,20-23), más aún, «en plena unidad de esencia» (Jn 10,30.36-38).

Ya los primeros apologistas (Teófilo, Tertuliano) asentaron sobre esos textos sus meditaciones sobre las dos naturalezas en Cristo. Pero fue sin duda Agustín el primero que, partiendo de esa doctrina del envío, desarrolló la gran teología sobre la «Trinidad inmanente en Dios», apoyándose en el lenguaje del Hijo que por la *forma Dei* es igual al Padre y por la *forma servi* es menor que el Padre (*In Ioh.* 14,28: *canonica regula*). «Por haber nacido de Dios, estaba él "en este mundo" (Jn 1,2), y porque nació de María fue "enviado a este mundo"» (*De Trin.* II, 5,8: PL 42,849). El «envío» del Hijo no significa para Agustín otra cosa que el «hacerse visible» en este mundo el Hijo, engendrado desde la eternidad por el Padre (ibíd., 5,9). El XI concilio español de Toledo dice a ese respecto: «Aquel, al que se le llama unigénito antes de todo tiempo (Jn 1,14), se hizo primogénito en el tiempo (Col 1,15): unigénito por la substancia divina, primogénito por la naturaleza de la carne asumida» (DS 538, Dz 286). Esto puede bastar como respuesta a la pregunta sobre la importancia de la *communicatio* como modo ontológico y constitutivo de la persona en Cristo respecto de su naturaleza divina.

¿Dónde radica la importancia de ese modo ontológico por lo que hace a la naturaleza humana de Cristo? Lo que acabamos de decir ofrece ya una respuesta profunda a esta cuestión. Si en la encarnación del *Logos* como envío del hijo no ve Agustín más que el «hacerse patente de la generación eterna del Hijo por el Padre», síguese que la importancia capital de la *communicatio* como modo ontológico del ser personal en Cristo respecto de su naturaleza humana radica nada menos que en la asunción profunda de esa naturaleza humana en la misma naturaleza divina por su acogida en unidad personal con el ser personal del *Logos*. En la reflexión sobre esa última cuestión se hace patente de algún modo el misterio que la cristología tradicional expresa en el tema de la

«simplicidad o composición del ser personal de Cristo». Si hemos entendido correctamente los tres modos ontológicos de la subsistencia, la *Ek-sistenz* y la *communicatio* en su necesaria y esencial cohesión interna, vemos claro que el planteamiento acerca de la «simplicidad o composición del ser personal en Cristo» realmente sólo ha surgido por el tipo de visión humana de la persona en la cual se contemplan los tres modos ontológicos subyacentes sólo desde la dualidad de esencia y existencia. En nuestra «visión trinitaria» o triple de la persona la cuestión de la simplicidad o composición del ser personal en Cristo ya no se justifica realmente. Más bien todo lo humano en Cristo está siempre «en camino hacia lo divino», de tal modo que incluso el «subsistir de la naturaleza humana en una personalidad propia» –al que nos hemos referido anteriormente– por la misma «exaltación» esencial de la naturaleza humana mediante el «existir de la misma naturaleza humana en la persona del *Logos*» conduce necesariamente a una nueva inteligencia de la «*communicatio* de la naturaleza humana con la naturaleza divina por medio de la unión hipostática».

En esta «concepción de la persona» más dinámica la realidad cristológica aparece como un acontecimiento siempre vivo (y no tanto como constitución en una metafísica del ser más estática); pero al mismo tiempo sigue siendo determinante para cualquier comprensión cristológica la dinámica desde arriba, en la que el acontecimiento «desde abajo» ha de entenderse como la respuesta de la criatura a la acción del creador –respuesta a su vez otorgada y operada por Dios– a través de la relación creador-criatura (que en la doctrina tomista se explica mediante la teoría acto-potencia), así como a través de la decisiva «exaltación de todo lo criatural» justamente por ese «despojamiento y humillación» del creador en la «encarnación del *Logos*» (entendida tanto en la doctrina tomista como en la franciscana mediante la referencia a la *potentia oboedientialis* dentro de una metafísica del ser asimismo estática). Y esto no sólo como «acto segundo» sino más bien como «acto primero» en Dios, en quien *essentia* y *ens* son la misma cosa.

De esa concepción precisamente del ser personal en Cristo

surge después todo lo que puede decirse sobre la Iglesia como el «Cristo que sigue viviendo en el mundo hasta el fin de los tiempos» (Mt 28,20), como el «cuerpo de Cristo» (1Cor 12,12-31; Ef 1,3-14.22s; 2,14-18; Col 1,13-22), como el «pueblo de Dios», el edificio, el reino de Dios (cf. CTD VIII, § 2,3*a, d, e;* § 4). Finalmente, con la mirada puesta en la redención del mundo como meta y destino de la «encarnación de Dios en Cristo» el propio Cristo aparece como el modelo originario de cada acontecimiento salvífico, como «sacramento primordial», que actúa en su Iglesia como «sacramento universal», tanto a través de la palabra sacramental en su revelación bíblica como por los signos salvíficos y sacramentales de los distintos sacramentos a favor de cuantos «quieren dejarse agraciar». La gracia y todas las realidades sacramentales ya no aparecen aquí sólo como «acciones», sino más bien como formas específicas de la *communicatio* en su sentido más profundo, que tienen su espacio efectivo (en el espacio y el tiempo) entre Cristo como el Hijo de Dios hecho hombre y los hombres como «miembros del cuerpo de Cristo». «Cristo es nuestra paz, el que de los dos pueblos (judíos y gentiles) hizo uno, derribando el muro medianero de separación, la enemistad, y en su carne abolió la ley de los mandamientos (de la alianza antigua) formulados en ordenanzas, para crear en él, de los dos, un solo hombre nuevo haciendo la paz, y para conciliar con Dios a unos y a otros, en un solo cuerpo por medio de la cruz...» (Ef 2,14). «Porque por medio de él los unos y los otros tenemos acceso en un solo Espíritu al Padre..., en el cual (Cristo) también vosotros sois edificados juntamente hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu» (Ef 2,21s). La doctrina de la redención nos abrirá más el sentido de la encarnación como «consecuencia del misterio de la unión hipostática», del que aquí tratábamos y que de momento se cierra aquí con esta cita. Después de estas últimas reflexiones vamos a intentar una aclaración historicosalvífica del misterio de la unión hipostática por vía especulativa y atendiendo sobre todo a la naturaleza humana de Cristo.

Sección segunda

Aclaración historicosalvífica y especulativa del misterio de la unión hipostática

Cuanto hemos analizado hasta ahora en su desarrollo histórico y teniendo en cuenta sus aspectos conceptuales se nos abre en una panorámica más ancha y profunda, si continuamos reflexionando con la gran teología de la Iglesia, sobre todo respecto de dos puntos que, a su vez, contemplan especialmente el ser humano de Cristo. A tal fin vamos a estudiar:

1. La cooperación del principio y sujeto divino y humano en el «nacimiento de Jesús de María virgen» (§ 19).
2. Nos preguntaremos después por las relaciones de «las dos naturalezas en Cristo», con la mirada puesta sobre todo en la naturaleza humana asumida (§ 20).

§ 19. *El nacimiento del Dios-hombre Jesús de María virgen*

T. Gallus, *Jungfrau Maria, Miterlöserin,* Institutum Marianum, Ratisbona 1969; *Alma socia Christi. Acta Congressus Internationalis Mariologici et Mariani,* Roma 1950, vols. 1-13, especialm. 11; *Studia mediaevalia et mariologica* (Homenaje a Carlo Balić), Roma 1971, 449-541.

Como nos ha demostrado la exposición historicodogmática de la doctrina de la unión hipostática, el «nacimiento de Jesús de María virgen» fue desde el principio, y sobre todo a partir de Ireneo, un elemento esencial en la comprensión dogmática de Cristo y de su obra dentro de la teología de la Iglesia, mientras que la afirmación de que «el nacimiento virginal no pertenece ciertamente al mensaje de salvación» (cf. *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen,* K. Lehmann (dir.), Friburgo 1984, 26: R. Pesch) tendría que ignorar la Escritura y la entera tradición cristiana de todas las confesiones de fe. En consecuencia vamos a reflexionar aquí, aunque sea brevemente, sobre la doctrina del nacimiento virginal en esos tres campos de la Escritura, la confesión de fe eclesial y la tradición.

1. *Sobre la inteligencia de los datos bíblicos para esta doctrina,* queda ya trazado (§ 10) el perfil general de la imagen de Cristo en los distintos escritos del NT. Aquí sólo destacaremos la afirmación del «nacimiento virginal». Y a este respecto son necesarias dos observaciones generales para comenzar:

a) Cristo no habla nunca de José como su padre; al único que siempre llama su «Padre» es a Dios (Sinópticos), que le ha enviado a este mundo (Juan). Cuando en Juan (y sólo en él) se expresa la «opinión popular» de que José era el padre natural de Jesús (así ya Lc 3,23), Jesús no entra ni sale en el asunto. Así Jn 6,42 hace decir a los oyentes de Jesús: «¿No es éste Jesús, el hijo de José, de quien nosotros conocemos el padre y la madre? ¿Cómo puede decir ahora: Yo he bajado del cielo?» Jesús rechaza explícitamente esa conclusión, en el sentido solo de que a su persona sólo se la puede entender por la fe, que el Padre otorga, así como su origen corporal (ibíd., v. 43-47). Más clara aún es la afirmación de Jn 8,19 en que Jesús, después de haber aducido a su Padre como testigo, es replicado por la gente que le pregunta: «¿Dónde está tu Padre? Jesús contestó: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si a mí me conocierais, conoceríais también a mi Padre.» Y una vez más se remite a «la fe» como el único acceso a su persona.

b) Jamás confirma Cristo la opinión popular, ni tampoco habla nunca del «nacimiento virginal», evidentemente porque ese «hecho» es una verdad que sólo puede entenderse como un misterio de fe. De ese tipo son todos los misterios cristianos fundamentales, y aunque se relaten como hechos históricos (cf. la creación del mundo por Dios, la encarnación del *Logos,* la resurrección de Cristo, etc.), sólo pueden entenderse como «misterios de fe». Quien no está dispuesto o no es capaz de creer, sólo puede o negar ese hecho o interpretar el relato bíblico del mismo desmitologizándolo (como suele hacer la historia de las religiones). Cuando la exégesis moderna (incluida la católica) mediante el establecimiento de un «método histórico-crítico», entendido en sentido secularizado, ya no puede encontrar el camino de esa fe, se ve obligada a «interpretar» (desmitologizar, *entmythologisieren*) las afirmaciones bíblicas sobre ese misterio de fe, o a «explicar» el texto como una «creación posterior de la comunidad» (cf.

el comentario a Mt 12,1-12: J. Blank, *Der Jesus des Evangeliums,* Munich 1981, 117-157).

Por lo que atañe en particular a los «evangelios de la infancia» de Mateo y de Lucas, en los que incluso algunos exegetas católicos actuales (Laurentin, etc.) ven la forma expositiva de un *midraš*, hemos de decir que conviene distinguir entre la «afirmación objetivo-histórica» y «la forma de exposición». Lucas (como Mateo) quiere referir unos hechos históricos (cf. J. Michl, en DB 646-649). Sólo cuando, como ocurre en Bultmann (*Jesus Christus und die Mythologie,* Hamburgo-Tubinga 1958, 72), «la fe no consiste en la identidad directa de la acción de Dios con los acontecimientos mundanos (¡realismo creyente cristiano!), sino –si así puedo expresarlo– en la identidad paradójica que sólo aquí y ahora puede creerse en contra de la aparente no identidad», en las afirmaciones de la revelación no subyace ya un «sentido afirmativo *geschichtlich*-histórico» y la personalidad histórica de Jesús ya no interesa, sino sólo su «doctrina», que se presenta sin relación con su persona (cf. R. Bultmann, *Jesus Christus,* 1926).

2. En un acercamiento a los *distintos escritos* del NT podemos establecer lo siguiente:

a) En su grito jubiloso (Mt 11,25ss; Lc 10,21s), que pertenece a la fuente más antigua Q, destaca Cristo sus relaciones absolutamente únicas con su Padre del cielo y el hecho de que nadie conoce a su Padre sino él, el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo revele (cf. Jn 8,19).

b) En Marcos, considerado el primer Evangelio, no aparece ningún discurso sobre el nacimiento virginal; pero tampoco se le llama a José padre, y en contra del uso judío, a Jesús se le presenta únicamente como «hijo de María» (Mc 6,3: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no viven sus hermanas entre nosotros?», exclaman irritados los oyentes de su patria chica Nazaret). El Evangelio de Marcos empieza con estas palabras: «Principio del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mc 1,1).

c) En el Evangelio de Juan se alude dos veces explícitamente a la opinión del pueblo que hacía a «Jesús hijo de José» (Jn 1,45;

6,41s). Ya nos hemos referido a la actitud de Jesús frente a esa opinión popular. Quizá puede decirse que Juan es el único que reproduce «literalmente» esa opinión, porque la cuestión del nacimiento virginal, consignada por los otros Evangelios (Mt y Lc), ya se había convertido en una creencia general entre los cristianos. Pero, además, el himno introductorio del *Logos* tiene también una gran importancia para nuestro tema, por cuanto que presenta explícitamente a Jesús como el «*Logos* hecho carne» (Jn 1,14), destacando con gran énfasis su preexistencia («Al principio ya existía el *Logos,* y el *Logos* estaba junto a Dios, y el *Logos* era Dios»: 1,1s). A ello se suma la famosa variante textual de Jn 1,13, que refiere el versículo no a los «hijos de Dios» (en plural) sino a Jesús (singular); variante que se encuentra ya en Justino (*Dial.* 63,2), Hipólito (*Ref.* VI, 9,2), Ireneo (*Adv. haer.* III, 17,19), en la versión siria y en el *Codex Veronensis* latino (*hos... egennethe:* que nació de Dios) y del que se volvería a decir (Jn 1,14) que «se hizo carne» (cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 281s). Hemos de decir que el texto griego común (en plural) es sin duda la lección más probable; pero no podemos pasar por alto que en los siglos II y III se tomó muy en serio la exposición de esta frase aplicándola a Cristo (a su nacimiento virginal), como habremos de ver.

d) Por lo que hace a nuestro tema hay que citar en Pablo el texto de Gál 4,4 en que el Apóstol escribe: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, hecho (formado: *genomenon,* y no *gennethenta:* nacido) de mujer, puesto bajo la ley.» La frase afirma que el Hijo de Dios se hizo hombre, y en concreto judío: hombre nacido de María, y judío sometido a la Ley mosaica. Como ordinariamente para designar la encarnación de Cristo emplea Pablo la expresión «carne» (cf. Rom 1,3; 8,3, etc.) indicando así la *kenosis* divina con vistas a la redención del pecado, esta otra expresión «de una mujer», al igual que el «hecho» (en vez de nacido), no dejan de sorprender, por lo que gran número de padres de la Iglesia –y también de teólogos modernos– entienden esta frase de Pablo como una referencia a la «maternidad virginal de María» (T. Gallus, 19s).

e) Sin embargo, las afirmaciones decisivas nos las ofrecen los

relatos de la infancia de Mateo y Lucas, que son los que más claramente destacan la concepción virginal de Jesús en el seno de María. Mt 1,18 trae esas afirmaciones en una narración relativa a un acontecimiento de la vida de *José.* «Su madre (de Jesús) María estaba desposada con José, y antes de vivir juntos, resultó que ella había concebido en su seno por obra del Espíritu Santo.» Y como José quisiera por ello dejarla ocultamente, se le apareció en sueños un ángel que le dijo: «José, hijo de David, no temas llevarte a casa a María, tu esposa, porque lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo; dará a luz un hijo, al que le pondrás el nombre de Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.» Mateo ve en ese suceso el cumplimiento de Is 7,14 (LXX: «He ahí la virgen [*parthenos*] que concibe y da a luz un hijo, y se le llamará Immanuel»), y al igual que el profeta, según el evangelista, interpreta el nombre de *Immanuel,* también Mateo interpreta el nombre de Jesús.

Lucas 1,26-38 trae las afirmaciones sobre «la concepción y el nacimiento virginales» en una cuidada narración sobre un acontecimiento de la vida de *María:* en la escena de la anunciación, en que el ángel Gabriel anuncia a la virgen María, que estaba prometida a José, de la casa de David: «Mira, concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús.» Y como María le presentase sus reparos –«¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?»–, el ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra; por eso el que nacerá será santo, será llamado Hijo de Dios.» Y el ángel le confirma la posibilidad de esa realidad «incomprensible» refiriéndose a la concepción de Juan por Isabel, la prima de María, y reforzando sus palabras con una frase del AT al anunciar el nacimiento de Isaac de la anciana Sara (Gén 18,14): «Para Dios no hay nada imposible.» María pronuncia entonces la palabra de su entrega total a la voluntad de Dios: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra.» Y el ángel se retiró de su presencia.

En los dos relatos se habla claramente: 1) de una concepción virginal (sin intervención de varón); 2) ese suceso se caracteriza como algo que se sale del curso natural de la vida; 3) como

explicación de la posibilidad de ese «milagro» se menciona la intervención divina (el Espíritu Santo - la fuerza o poder de Dios); 4) sobre esos tres fundamentos se apoya la obediencia del hombre a la palabra de Dios y sus exigencias. También hoy sigue siendo verdad que sólo quien está dispuesto y es capaz de aceptar con fe la tercera afirmación –sobre la intervención del poder divino– puede también aceptar y entender como un hecho histórico el acontecimiento segundo, que es el anuncio del «suceso milagroso». Es ésta una ley fundamental de la fe cristiana en el milagro divino como un hecho intramundano: sólo cuando se acepta con una comprensión creyente el contenido de lo dicho o producido por la acción de la omnipotencia divina, se puede también aceptar la historicidad intramundana de esa palabra o suceso. En esa tensión entre fe y conocimiento vive el «misterio de fe cristiano»; y donde esa tensión se diluye en un pensamiento meramente racionalista, el misterio de fe se trueca necesariamente en un «mito literario» para cuya interpretación suelen aducirse algunos paralelismos de la historia de las religiones (cf. W. Beinert - H. Petri [dirs.], *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 269-280). Lc 1,39-45(56) aduce una segunda prueba en favor de ese acontecimiento de fe del nacimiento virginal con el relato del encuentro de María con Isabel, en el que ésta, impulsada por el movimiento del niño en sus entrañas, «llena del Espíritu Santo», proclama bienaventurada a María por su fe y la llama «madre de mi Señor». María entona en respuesta su *Magnificat*, canto de alabanza a Dios, que se ha compadecido de los hombres.

f) Finalmente habría que referirse también a las dos *genealogías* de Cristo que aparecen en Mateo y en Lucas. El sentido de tales genealogías sólo se cumpliría realmente si Cristo como «hijo de David e hijo de Abraham» (Mt 1,1) apareciera al final como hijo de José. Pero la conclusión en Mt 1,16 suena así: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo.» La serie de generaciones salta, pues, al final a María, interrumpiéndose en José. De modo parecido empieza Lc 3,23 diciendo que Jesus «era, según se creía (*enomizeto*), hijo de José» (no que lo fuese realmente), mientras que en Lc 2,48s el

niño Jesús, de 12 años, responde con énfasis a la palabra de su madre «Mira que tu padre y yo, llenos de angustia, te estábamos buscando»: «¿No sabíais que tenía que estar en la casa (o las cosas) de mi Padre (Dios)?»

g) Como último pasaje escriturístico tendríamos que referirnos al texto de Ap 12,1-6, la visión de la *mujer apocalíptica;* esta visión, que no puede entenderse sin Is 7,14 («He ahí que la virgen concebirá») y sin Gén 3,15 («Pondré enemistades entre ti y la mujer»), la Iglesia la aplicó desde los primeros tiempos a María y a su Hijo Jesús (v. 8). En razón de Ap 12,17, por la mujer apocalíptica se entiende hoy la idea del «pueblo de Dios», una contraposición que recuerda la conexión de singular y plural en Jn 1,13.

A modo de resumen bien podríamos decir que, de acuerdo con la fe que se manifiesta inequívocamente en la revelación del NT, «la concepción y el nacimiento virginales de Jesús» forman parte del Jesucristo histórico, como la forman su muerte en cruz y su resurrección, y que a nuestra mentalidad humana sólo aparecen aceptables, si aprehendemos «en la fe» el Cristo bíblico en su totalidad, el Hijo de Dios y el Hijo de María.

3. *La tradición creyente de la Iglesia.* Fue sin duda la lucha contra la gnosis, ya desde el siglo II, la que impuso de forma decisiva justamente el relato bíblico sobre la concepción de Jesús «por obra del Espíritu Santo de María virgen» para salvar la verdadera humanidad del mismo Jesús. El primero que se reclama, después de Justino, de una manera explícita a Jn 1,13 es Ireneo († 202), cuando dice que «aquel que ha nacido como Hijo del hombre, no de la voluntad de la carne ni de la voluntad del varón, Cristo, es el Hijo del Dios vivo» (*Adv. haer.* III, 19,2). «Las dos divinas Escrituras (AT y NT) testifican ante todo su (de Cristo) singularmente glorioso nacimiento del Padre eterno y asimismo su glorioso nacimiento de la Virgen» (ibíd.). Insiste en favor de la traducción de Is 7,14 («He ahí que la Virgen concibe») según la versión griega de los LXX, frente a la nueva versión de Teodoción y de Áquila («una muchacha concebirá») y subraya: «Precisamente por medio de esta palabra ha señalado el Espíritu

Santo su nacimiento de la Virgen y su esencia divina (Immanuel)», combatiendo enérgicamente a quienes pretenden ver en Jesús a un «hijo natural de José». «Porque con la ayuda de Dios tenía que realizarse una salvación tan extraordinaria de los hombres, sucedió también el nacimiento extraordinario de una virgen, por cuanto que Dios otorgó el signo y ningún hombre lo realizó.» También hace su exposición de Dan 2,45 («La piedra desprendida sin mano humana»). «Si él (Jesús) sólo hubiera sido hijo de José, ¿cómo habría podido ser más que Salomón o Jonás o David, ya que era de la misma descendencia y raza?» Extensamente comenta también Mt 1,18; Gál 4,4; Rom 3,1; Lc 1,38 para exponer cómo en ese nacimiento virginal de María tiene su comienzo la singular realidad de la naturaleza humana del Dios-hombre, Cristo. «Los que quieren hacer de él un hijo de José, y a pesar de ello, ponen en él su esperanza (como redentor), se excluyen a sí mismos del reino de Dios y se sitúan bajo la maldición y las imprecaciones que se pronunciaron sobre Yeconías y su descendencia» (Jer 22,24s; *Adv. haer.* III, c. 21). Sólo en ese nacimiento extraordinario de Jesús, que nace de Dios y de la Virgen María, se funda y lleva a término la obra de la redención, la «recapitulación» de la historia salvífica (la supresión del pecado original de Adán y Eva; ibíd., c. 22 y 23).

Ahí radica seguramente el motivo de que, a partir de esa época, se consignen sin interrupción en los símbolos bautismales de la Iglesia (cf. Hipólito, hacia el 215: *Symbolum Apostolorum* [DS 10ss, Dz 2]; Epifanio hacia el 374: DS 42): «Creo en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por obra del (*de*) Espíritu Santo de (*ex*) María Virgen.» Desde el siglo V (Fausto de Riez, hacia 450-480: DS 25) esa frase se especifica y precisa: «concebido (*conceptus*) del Espíritu Santo, nacido (*natus*) de María Virgen.» Todavía con mayor amplitud y teniendo en cuenta la disputa arriana y apolinarista, dice la fórmula extensa de Epifanio: «Creemos en un solo Señor, Jesucristo... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó y se encarnó, es decir, fue perfectamente engendrado (*gennethenta*) de santa María siempre virgen (*aeiparthenos*) por obra del Espíritu Santo, se hizo hombre, es decir, tomó al hombre perfecto, alma y cuerpo e inteligencia y

todo cuanto el hombre es, excepto el pecado, no por semen de varón, ni en el hombre, sino formando para sí mismo la carne (*anaplasanta*) de una sola y santa unidad» (cf. *Athanasianum* [DS 46], *Symbolum Ecclesiae Armeniacae* [DS 48], *Symbolum Coptiae* [DS 62], *Aethiopiae* [DS 63], etc.).

De la cuestión de la virginidad y de la virginidad perpetua de María habrá de tratar extensamente la mariología (CTD IV/2).

4. Aquí, sin embargo, haremos unas observaciones sobre la conexión entre nacimiento virginal y unión hipostática.

a) En primer término, hemos de establecer que la idea de una «concepción y nacimiento virginales» no es una invención humana. Las afirmaciones de la mitología al respecto tienen un sentido completamente distinto, en razón de las diferencias que median entre la concepción de Dios que tienen gentiles y cristianos (cf. LThK 5, 1960, 1210). Así se ve sobre todo en el hecho de que los mitos paganos, con sus narraciones de las aventuras de los dioses con mujeres humanas, siempre pretenden demostrar la divinidad y carácter sobrehumano de los niños nacidos de tales uniones; por el contrario, el sentido de todas las referencias bíblicas al «nacimiento de Jesús de la Virgen María» es el de declarar y probar el «verdadero ser humano» de Jesús como *Logos* que se hizo hombre. El vaticinio de que Jesús es «hijo de David» precisamente por su procedencia humana (Lc 1,32s) se cumple a través del nacimiento virginal de María. Para ello bastaba con que Jesús fuera tenido por «hijo de José, de la casa de David» (Lc 1,27; Mt 1,21); es decir, que como tal lo considerase la opinión pública. Pero habrá que admitir que también María descendía de la tribu de David, y por tanto que la profecía se cumplió también objetivamente.

b) Las afirmaciones de los Evangelios de la infancia y de los demás textos que hemos considerado hablan expresamente, o mediante alusiones, de una «concepción y un nacimiento virginales de Jesús en María», hechos que se interpretan exclusivamente desde la mentalidad judía (Lc 1,35). La comparación con otros relatos de la Escritura sobre una maternidad extraordinaria otorgada por Dios a mujeres hebreas importantes (Sara-Isaac: Gén

18,9-15; la mujer de Manóaj y Sansón: Jue 13; Ana y Samuel: 1Sam 1,1-20; 2,1-10: *Magnificat;* Isabel-Juan Bautista: Lc 1,5-25), puede precisamente hacer patente la singularidad única de la concepción de Jesús por parte de su madre María. Pero aceptados y meditados con fe esos relatos, pueden aparecer las conexiones entre «nacimiento virginal» y «unión hipostática»; dichas conexiones pueden entenderse y valorarse en el plano teológico más o menos como sigue.

c) Las expresiones tomadas de la mentalidad judía: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti» (Is 11,1) y «la virtud del Altísimo te cubrirá» (Éx 40,34; Mt 17,5) indican simplemente que la encarnación del *Logos* divino, al igual que la creación del mundo por Dios y la consumación futura del mundo en el cielo nuevo y la nueva tierra, son «obras del Dios uno y trino», que es a la vez el creador, el redentor y el consumador del universo. De acuerdo con las afirmaciones bíblicas, por apropiación se puede atribuir a las distintas «personas en Dios» lo que aquí se dice: al Padre, la «creación de la naturaleza humana de Cristo» (*actio productiva humanitatis:* Lc 1,35); al *Logos* de Dios, la «unión del *Logos* divino y, por tanto, de la divinidad con la naturaleza humana» (*actio unitiva,* Jn 1,14); y al Espíritu, la singular santificación (divinización) de la naturaleza humana de Cristo, es decir, del «hombre Jesús ungido con el Espíritu de Dios» (*operatio ungentiva:* Is 11,1; Lc 4,18; Act 4,27; 10,38).

El lugar intramundano para esa obra del Dios trino es el seno de la Virgen María, la madre del Dios-hombre, Jesucristo, a la que se le llama «madre de Dios» porque su hijo es «Hijo de Dios». Una especulación teológica posterior llama a María «la hija del Padre, la madre del Hijo y la esposa del Espíritu Santo» (Martin de Cochem, *Ein schöne Ros' im Heiligen Land,* himno eclesiástico). Hija del Padre se la llama aquí pensando en la elección eterna de María por Dios Padre como madre de su Hijo.

Para explicar el misterio de la «creación del hombre por Dios a su semejanza divina» –con otras palabras, el misterio singular del hombre como persona frente a todos los otros seres vivos en tanto que individuos de una especie o género–, habla la Escritura,

además de la generación natural del hombre por el hombre («macho y hembra los creó y Dios los bendijo diciéndoles: Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra»: Gén 1,27s), de una «formación del hombre (varón) de la tierra»; en el primer relato arcaico de la creación (Gén 2,7) se trata de una formación específica, y de una específica «formación de la mujer (Eva) de la costilla de Adán» (Gén 2,21s). Responde así a la mentalidad y al lenguaje de la Biblia el que tampoco la formación del «hombre» que apareció en este mundo como «Hijo de Dios» en un sentido esencial y único se encuentre en la serie de las generaciones humanas naturales. De ahí que la afirmación de que José no es el padre natural de Jesús y la presentación de la «concepción y del nacimiento virginales de Jesús por parte de María» no sean una invención de los hagiógrafos para hacer creíble la «verdadera filiación divina» de Jesús (Mt 1,1; Lc 1,35; Mt 27,54). Más bien responde al pensamiento y lenguaje de la Biblia el hacer patente en ese acontecimiento milagroso del «nacimiento de Jesús de María virgen» el hecho obrado por Dios de la «singular filiación divina de Jesús», a la manera en que se había explicado la singular unión entre el varón y la mujer en la comunión indisoluble del matrimonio justamente a través de la «formación de Eva exclusivamente del varón» (Gén 2,23s; Mt 19,3-12). Por eso precisamente se comprende a su vez desde la verdad de la «concepción virginal de Jesús por María» el que Cristo, justamente en el contexto de la «indisolubilidad del matrimonio», se refiriese a la nueva «posibilidad de un celibato por causa del reino de los cielos» (Mt 19,12) –posibilidad abierta por el propio Jesús–, y que es de naturaleza radicalmente distinta de cualquier tipo de desprecio del matrimonio que los hombres puedan idear (1Tim 4,3; 1Cor 7,9.28).

Al mismo tiempo tenemos que referirnos aquí al dato de que la hipótesis de una paternidad natural de José respecto de Jesús tendría como consecuencia un adopcionismo, ya que el *Logos* se habría unido a una persona humana naturalmente completa; así habría sido en el fondo un «hombre singularmente agraciado», pero no «Hijo natural de Dios», ya que la personalidad natural sólo puede darse en una «singularidad absoluta», ya se trate de Cristo o de cualquier otro hombre: en un hombre sólo pueden

darse dos personas como una anormalidad psíquica, como una esquizofrenia. La negación o ignorancia del «nacimiento virginal» desfiguraría necesariamente la imagen revelada de Cristo.

d) Ante esta verdad revelada del nacimiento virginal tenemos que preguntarnos: ¿Qué produce María, qué es lo que da a su hijo Jesús en tal acontecimiento? Dos son las cosas que han de mantenerse a este respecto: 1) que en el campo natural de la descendencia y herencia hay que atribuir exclusivamente a María lo que cualquier otro hombre recibe a la vez por el nacimiento del padre y de la madre como sus progenitores. Si en la idea de sus coetáneos Jesús era «hijo de David», ello se debió a que lo tenían por «hijo de José» (Lc 3,23); pero en el pensamiento bíblico ese título hay que atribuírselo simplemente «al hijo de María» (Mc 6,3). 2) En segundo lugar, María presta a su hijo Jesús todos los servicios naturales que una madre humana puede y debe prestar a su hijo. Las falsas ideas de los padres y de la edad media en este punto (María sólo habría puesto a disposición en la concepción y el nacimiento la sangre que no estaba animada) proceden de un desconocimiento del proceso generativo, y en parte también, de conceptos maniqueos o apolinaristas. De María y en María recibe Jesús todo cuanto tiene como hombre y María ha cumplido para ello todas las condiciones físicas, morales y personales. No se puede ignorar al respecto que –como en toda «encarnación» o humanización– la base primera es la naturaleza humana con todas sus capacidades, otorgada por Dios. Sin embargo, a propósito de la concepción virginal de María hemos de decir que en ella el «sí del amor» no se le da a un varón humano sino a la voluntad de Dios, tal como la ha anunciado el ángel (Lc 1,38: *non ex voluntate viri,* Jn 1,13), y que ese sí está totalmente sostenido por la libertad espiritual de María, y no por el deseo natural de la mujer hacia el varón (*non ex voluntate carnis*), y, finalmente, que la formación del fruto corporal es obra del acto creador de Dios y no fruto de una generación natural (*non ex sanguinibus*).

e) Se establece así la conexión de «generación eterna del Hijo por el Padre» y del «nacimiento temporal del Hijo de María virgen» por la acción del Espíritu eterno de Dios en María y por la palabra de María pronunciada en el tiempo, por su sí a la

voluntad de Dios. No obstante –y así hay que decirlo ciertamente– el acontecimiento temporal e intramundano en María quedó ya incorporado al plan salvífico divino mediante la predestinación eterna de María para «madre de Dios» (de ahí el título de «hija del Padre»). Así como el Adán primero fue creado por Dios como un «ser viviente» (*psykhe zosa*), así el Adán último (Cristo), aunque «ser viviente» igual que el primero (nacido de María virgen), fue hecho «espíritu vivificador» (*pneuma zoopoioun;* 1Cor 15,45), porque en él Dios (el *Logos*) se hace hombre. El primer hombre fue tomado de la tierra, el segundo (Cristo) ha llegado del cielo (ibíd., v. 47).

La acogida creyente de Cristo –es decir, la unión viva del hombre con él por la fe, la obediencia, el amor y los sacramentos– confiere a todos los hombres «el poder llegar a ser hijos de Dios»; así también la aceptación creyente de «la palabra de Dios» por María le confirió la gracia de concebir como hijo suyo al Hijo de Dios y de convertirse en «madre de Dios» (Jn 1,12). También la «maternidad virginal y divina de María» se ha convertido en modelo de la «maternidad virginal de la Iglesia» para todos sus fieles (Ambrosio, *De virg.* I, 5,21s; 6,31).

En el volumen consagrado a la mariología se tratarán más detenidamente las cuestiones relativas a la virginidad de María, pero por lo que se refiere al significado de la «concepción virginal de María» para la unión hipostática, pueden servir de momento estas observaciones (cf. más adelante en § 26, apéndice 3). Ahora vamos a estudiar el segundo problema: ¿Qué pueden decir el pensamiento y la reflexión teológica sobre las relaciones entre la naturaleza (divina) asumente y la naturaleza (humana) asumida? Para todo el tema, cf. CTD IV/2, § 7.

§ 20. *Algunas ideas que resumen y completan el tema de las relaciones entre la naturaleza (divina) asumente y la naturaleza (humana) asumida en Cristo*

Al trazar la historia de la doctrina sobre la unión hipostática ya he expuesto (§ 17 y 18) las tentativas más importantes, aunque

condicionadas por la época, realizadas para dar respuesta a ese problema. Aquí sólo voy a referirme a las diferencias de mayor relieve, a la vez que completaré en cierto modo las cuestiones relativas a la unión hipostática, cuyo conocimiento es condición previa para las reflexiones que siguen.

Empezaré haciendo algunas observaciones generales. Como ya se ha indicado repetidas veces, el objetivo principal de la cristología ha de seguir viéndose en la tensión entre lo que poco a poco fue configurándose como escuelas *tomista* y *franciscana* o escotista, y que en los siglos IV y V ya había adquirido las formas y posiciones extremosas de un monofisismo o de un nestorianismo. El objetivo principal de la doctrina tomista es la unidad personal del Dios-hombre, Jesucristo, que primordialmente se contempla sólo desde el *Logos* y que a través de los distintos supuestos metafísicos en el lenguaje de dicha escuela se acerca a veces al monofisismo. La escuela franciscana, sobre todo desde Escoto, intenta por el contrario destacar cada vez más lo humano en Cristo, y en virtud a su vez de algunos supuestos metafísicos se acerca también frecuentemente al nestorianismo. En la concepción ontológica tomista la naturaleza humana aparece en Cristo de alguna manera como un *instrumentum liberum* del *Logos* divino. Aquí la cuestión es saber cómo pueden entenderse plenamente el ser personal y la libertad del hombre, y si no aparece en Jesús también Dios como paciente. En la concepción más personalista de la teología franciscana al hombre Cristo se le toma tan en serio que la unidad ontológica de la persona a veces parece problemática y se corre el peligro de atribuir al hombre Jesús una especie de filiación divina adoptiva. Los cuadros históricos del § 18 presentan ya todo esto con suficiente extensión.

Al lado de estas afirmaciones, que han de entenderse más bien desde el campo de la metafísica, cabría citar a modo de introducción las tres nuevas tentativas de M. Schmaus (KD II, [4]1949, § 146, 568s), que tratan de acercarse a ese misterio desde una concepción cristiana moderna del hombre. Elaboradas con una cierta mayor amplitud y provistas de las referencias bíblicas, esas tres tentativas podríamos presentarlas poco más o menos en estos términos: *a*) La vivencia mística de Cristo por parte de Pablo

(Gál 2,20: «No soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí»), por el camino de la concepción existencial de la persona como un yo que necesariamente está referido a un tú, se eleva al plano ontológico y conduce a la afirmación de que de ese mismo modo vive la naturaleza humana de Jesús (incluso en su personalidad) en la persona del *Logos*. *b*) La vivencia del «poder de la palabra humana» se eleva al plano ontológico y, por la vía de la comprensión de la persona como centro ontológico de poder (en la palabra se manifiesta la persona), se llega a la afirmación de que, de esa misma manera, el *Logos,* como persona, incorporó también la naturaleza humana (cf. Jn 12,50: «Las cosas que yo hablo, tal como el Padre me lo ha dicho, las hablo»). *c*) La verdad mística de que el hombre llega a sí mismo en la medida en que se encuentra con Dios conduce, en el plano ontológico, a la afirmación de que allí donde el propio *Logos* se convierte en el centro personal del hombre Cristo, la interioridad del hombre lejos de perderse se acentúa y completa justamente en Dios (cf. Jn 12,44: «Jesús gritó: ¡Quien cree en mí, no cree en mí sino en aquel que me ha enviado!»)

Vamos, pues, ahora a estudiar las cuestiones de la *pars assumens* y de la *pars assumpta* en la unión hipostática.

I. La *pars assumens:* la naturaleza divina en y por el *Logos* de Dios

a) Todos los himnos cristológicos del NT, pero sobre todo Flp 2,5-7 y Jn 1,14, expresan que la segunda persona de la santísima Trinidad, el *Logos,* ha asumido la naturaleza humana. Y como entre las personas de la Trinidad –según la concepción franciscana– existe una diferencia real, hay que establecer que sola la segunda persona se hizo hombre, pero dada la diferencia virtual (defendida por la escuela tomista) entre las personas y la esencia numéricamente una en Dios, por la ley de la pericoresis entre Padre, Hijo y Espíritu todas las tres personas divinas participan en la encarnación de Dios, y por lo mismo son partícipes esenciales en la unión hipostática: Dios se ha hecho hombre.

b) Como razones de conveniencia de que sólo se encarnase el *Logos* pueden aducirse éstas: el *Logos* es mediador tanto entre el Padre y el Espíritu como respecto del mundo; el *Logos* es autoconocimiento y automanifestación del Padre, por lo que también es la revelación personal del Padre al mundo; los teólogos ven en el *Logos,* en tanto que el Cristo predestinado (Dios-hombre), la «imagen de Dios» según la cual fue creado el hombre desde el principio (Gén 1,26), el modelo de acuerdo con el cual fue tomado el hombre. De ese modo el Hijo del Padre en Dios se convierte en mediador de la filiación divina de todos los hombres (cf. *S.Th.* III, q. 3, a. 8; Buenaventura, *Brev.* IV, 2: *Sent.* III, d. 1, a. 2, q. 3).

c) La cristología joánica dice de manera inequívoca que «el Padre ha enviado al Hijo al mundo» (cf. Jn 3,5, etc.). A este respecto se puede decir que una persona divina, que posee de modo pleno y total la esencia numéricamente una de Dios, es capaz de agregar y poseer además una naturaleza humana creada a su naturaleza divina. Ello no supone ninguna imperfección en Dios, porque lo finito ni añade ni quita nada al infinito. La *kenosis* o despojamiento (Flp 2,5) significa así la condescendencia del amor divino que se otorga de nuevo con aquello que regala; y la obediencia (Flp 2,7) del *Logos* aparece aquí no sólo como obediencia al Padre, sino también como libre obediencia a la criatura, cuyo pecado y muerte toma sobre sí, a fin de que el Padre glorifique al Hijo que se ha hecho hombre (Flp 2,9-11).

d) La unión de la naturaleza humana con la divina del *Logos,* la unión hipostática, no representa una unidad aditiva o resultante de dos naturalezas (o dos partes), sino que dos realidades infinitamente diferentes entre sí, como la naturaleza infinita e intemporal de Dios y la naturaleza finita y temporal de la criatura hombre –que aquí se denominan «naturaleza» ambas en un sentido metafísico– forman una *unio* (*henosis*), es decir una conjunción esencial y real para la unidad en la hipóstasis del *Logos.* No iba equivocada por ello la temprana teología de los siglos IV y V al tomar como comparación de tal unión la que forman en el hombre alma y cuerpo (el hombre como alma encarnada o corporeizada o como cuerpo animado).

e) Anteriormente (§ 18) ya hemos tomado posiciones razonándolas acerca del misterio de que esa unión se realice «en una persona» (en la persona del *Logos*). Y pasamos ahora al aspecto segundo: el de la *pars assumpta*.

II. La *pars assumpta:* la naturaleza humana en Cristo

a) La *pars assumpta* (asumida) en la unión hipostática es la naturaleza humana individual, «concebida del Espíritu Santo, nacida de María virgen». Mas, como la naturaleza humana es también esencialmente personal, la afirmación de que «en Cristo el *Logos* se hizo carne» (Jn 1,14) exige que incluso en la naturaleza humana se distingan adecuadamente «naturaleza y persona» para poder afirmar en Cristo la unidad de la persona, que debe definirse desde el *Logos*.

La distinción entre naturaleza y persona en el hombre vuelve a dividir a las escuelas: una corriente (Escoto, Gregorio de Valencia, Suárez, etc.) se mueve en un plano más personal y existencial, por lo que entiende el ser persona sobre todo como la independencia e indivisibilidad actuales, por lo cual ve la unión hipostática como la asunción real y efectiva del ser personal (ser autónomo en el sentido de *subsistentia*) de la naturaleza humana, vinculada al tiempo, por parte del Dios eterno (supratemporal) en la persona del *Logos*. Ello no implica merma alguna de la naturaleza humana (como piensa Scheeben), porque se la ve desde un plano personal-existencial, de modo que la estructura básica personal incluso de la naturaleza humana se salva; más aún, se potencia y eleva por el hecho de estar asumida en la persona del *Logos*. El hombre está tanto más seguro y consciente de su esencia íntima cuanto más se acerca a Dios y más íntimamente se une a él. La otra corriente (Tomás, etc.) piensa más desde el ser de la naturaleza, que esencialmente no se experimenta sino que se concibe mentalmente, y ve por ello el ser persona en la totalidad (*ultima completio*) de la esencia y entiende la unión hipostática en el sentido de que ese *status* de la perfeccionabilidad humana es asumido en el *Logos* por el *status* divino de perfección, siempre y

necesariamente más perfecto y acabado. Y como el ser personal aparece como un *status* de la naturaleza, y no como un proceso existencial de la misma naturaleza, para el pensamiento existencial siempre acecha el peligro del monofisismo, que en el sistema tomista siempre se elimina mediante la analogía del ser y la diferencia ontológica infinita y cierta entre Dios y el hombre. En el fondo, en la visión tomista, están latentes la concepción ontológica material, la unidad de la forma y la analogía del ser; en cambio, en la visión escotista prevalecen una concepción formal del ser, la pluralidad de formas y una cierta univocidad ontológica. En virtud de esos supuestos filosóficos, según la concepción del tomismo el hombre sería la más adecuada de todas las criaturas para la unión hipostática, por estar compuesto de materia y espíritu (cuerpo y alma; y no simplemente una realidad espiritual, como los ángeles), pero que posee espíritu, inteligencia y libertad, que son la condición previa en la criatura para la acción directa del espíritu divino.

Los nominalistas, sobre todo desde Ockham, enseñaban que cualquier criatura, incluso el animal y la piedra, era adecuada para la unión hipostática. Debajo de esa doctrina late una concepción formal del ser que no puede hacer justicia a la realidad de que las cosas se distinguen ciertamente en materia, espíritu y persona. Ya desde finales de la época patrística se suscitó a menudo la cuestión de por qué la unión hipostática se realizó con un solo hombre y no con todos los que habían de ser redimidos. Tres fueron sobre todo las razones que la teología adujo a este hecho: primera que, así como al comienzo de la humanidad pecadora está Adán, también al comienzo de la humanidad redimida tenía que estar un único Jesucristo (cf. el paralelismo de Adán y Cristo en Pablo); segunda, porque el pleno ser personal del hombre reclama aquella libertad, que para el hombre es también una libertad para el pecado, una libertad que por la unión hipostática queda excluida; y finalmente, se argumentaba que el hombre es un ser social, y esa su estructura básica de ser social tiene que dejarse sentir tanto en la salvación como en el pecado: así como el individuo puede ser tentación para su semejante, también tiene que ayudarle a salvarse. En definitiva hemos

de decir que el hecho de que Cristo como hombre individual haya sido nuestro redentor y vaya a ser nuestro consumador tiene que acabar condicionando nuestro pensamiento, en el sentido de que la cuestión aquí planteada ya no puede tener el carácter de una cuestión que pueda justificarse teológicamente. La efectiva actuación salvífica de Dios es la norma de nuestro pensamiento humano y teológico.

III. Algunas cuestiones teológicas concretas

Tras esas observaciones generales, debemos tratar todavía algunas cuestiones concretas que son esenciales para una comprensión válida de la unión hipostática.

1. *En la unión hipostática, ¿qué es lo que se toma de la naturaleza humana?* Como lo demuestra la historia de la unión hipostática, frente a los distintos errores en contrario siempre se proclamó de forma explícita y renovada que en la encarnación el *Logos* había tomado todo lo que constituye al hombre como tal, con la única excepción del pecado (Heb 4,15). Así, frente a los gnósticos, se destacó explícitamente la realidad de la *carne* pasible; frente a Apolinar, la realidad de toda el *alma* humana; frente a los monoteletas, la realidad de la voluntad humana y de las energías humanas al lado de la voluntad y de las energías divinas (cf. DS 554-559, Dz 290-293: Constantinopolitano III, año 681), según el axioma teológico: «lo que no fue tomado tampoco fue redimido» (Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 101: PG 37,181).

Desde la edad media se suscitó una nueva cuestión en este punto relativa a la *sangre de Cristo.* En 1149 el duque de Flandes, Thierry de Alsacia, a su regreso de la segunda cruzada se trajo consigo la santa «reliquia de la sangre», que el patriarca de Jerusalén le había entregado en premio a su valentía y que él otorgó a su vez a la ciudad de Brujas, en Flandes. La ciudad hizo levantar una basílica suntuosa en honor de la Sagrada Sangre, que llegó a convertirse en un importante centro de peregrinación. Aquella reliquia planteó grandes interrogantes a la teología:

Aquella sangre, ¿seguía siendo la sangre de Cristo? Todo lo que pertenecía a Cristo, ¿no resucitó y fue elevado al cielo con su resurrección y ascensión? En su *Quodlibet* 5, q. 3, a. 1 (de la Pascua de 1270) Tomás de Aquino se plantea por ello la cuestión de si toda la sangre que Cristo derramó en su pasión, y que por lo mismo era sangre redentora (1Pe 1,19; cf. LThK II, 1958, 539ss), volvió a su cuerpo al resucitar. A lo que responde el Aquinatense: «La sangre de Cristo que se expone a la veneración en algunas iglesias, o ha brotado, como se dice, en forma milagrosa de una imagen de Cristo que ha sido maltratada, o procede de alguna otra manera del cuerpo de Cristo» (cf. las hostias sangrantes de la edad media, especialmente en el siglo XV). La sangre redentora de Cristo, vertida realmente por él, según Tomás volvió a su cuerpo con la resurrección, y fue glorificada con Cristo al ser recibida en el cielo. Ya en 1351 el guardián de un convento franciscano de Barcelona afirmaba que la sangre derramada de Cristo al morir se había separado de él, así como de la divinidad. El dominico Nicolau Rosell llevó esa doctrina ante la Inquisición, y el papa Clemente VI condenó la teoría del franciscano en 1352 (cf. DS 1025, Dz 550: la sangre de Cristo es sangre redentora *propter unionem ad verbum*). En 1442 volvió a estallar una nueva disputa entre los franciscanos (Jacobo de la Marca) y los dominicos (Jacobo de Brescia), que el papa Pío II prohibió el 31 de mayo de 1462 bajo amenaza de excomunión (DS 1385, Dz 718: cf. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Friburgo 1956, 295-304). Esa disputa teológica nos permite plantearnos hoy la cuestión de si «la sangre de Cristo» pertenece a la redención como «símbolo real de la vida» y, por lo mismo, la «sangre derramada como símbolo real de la muerte», porque no existe «sacrificio de expiación sin derramamiento de sangre» (Éx 17,11; Rom 3,25; Heb 9,22), y si la «sangre de Cristo» es un símbolo real de su acto redentor (Heb 12,9ss; 10,1-25; 1Pe 1,18s; 1Jn 1,7; Ap 1,5; 5,9; 7,14), o si aquí la sangre de Cristo (lo que parece improbable) debe entenderse realmente como la «suma de la sangre de Cristo», de modo que cada gota de la misma que Cristo derramó (ya en la circuncisión o en otras heridas a lo largo de su vida) haya que considerarla como parte de la «sangre redentora de Cristo».

Aquí los conocimientos modernos acerca de las leyes sobre el cambio material en el cuerpo humano pueden también hacer pensar que los elementos naturales del cuerpo humano se renuevan por completo en el plazo aproximado de siete años, de modo que al tiempo de la muerte de Jesús lo único decisivo fue sin duda el estado corporal en que se encontraba realmente al tiempo de su muerte sacrificial con vistas a las afirmaciones sobre la «corporeidad del Dios-hombre y redentor Cristo», mientras que de cara a su vida redentora lo determinante fue en cada caso la corporeidad en los diferentes estadios de su vida humana.

Tendríamos que referirnos aquí también a otras «reliquias de Cristo», como la túnica sagrada de Tréveris, la cruz de Santa Croce de Roma y la sábana santa de Turín –esta última estudiada con particular interés en nuestros días–, reliquias que sin duda pueden mostrar todavía huellas del «sudor y la sangre de Cristo». Ciertamente que un pensamiento noble y real nos prohíbe ver en ellas –junto a la presencia real del Cristo vivo y glorioso en el santísimo sacramento de la eucarístia– huellas o restos del «Cristo paciente antes de su glorificación». En consecuencia a esas reliquias les corresponde y se les debe una veneración religiosa, pero en modo alguno una forma de adoración.

Estas últimas consideraciones pueden también hacernos reflexionar sobre la idea de algunos teólogos espirituales, como Francisco de Sales y otros autores modernos que, desarrollando el tema de la corporeidad de Cristo como fundamento de nuestra redención, llegan a la conclusión siguiente: «¿Quieres emparentar con la bienaventurada Virgen María? Pues comulga. Porque cuando recibes el santo sacramento, recibes la carne de su carne y la sangre de su sangre, pues el precioso cuerpo del Salvador, presente en el santísimo sacramento, se formó en el seno de la Virgen con su sangre purísima» (cf. F. Holböck, *Das Allerheiligste und die Heiligen,* Stein a. Rhein 1979, 423 [420-428]).

Pero la clara distinción biológica entre la sangre de María (la madre) y la sangre de Cristo (el niño) parece prohibir semejante manera de hablar. No se puede confundir el símbolo real con la realidad misma.

2. *¿Desde cuándo y por cuánto tiempo existe la unión hipostática? a*) La historia de la unión hipostática nos ha enseñado cómo los padres de la Iglesia sostuvieron cada vez de forma más clara –especialmente contra Orígenes, que había defendido la «preexistencia del alma de Cristo», y que fue condenado en el sínodo de Constantinopla del 543: DS 404, Dz 204– que en el instante de la historia temporal en que tuvo efecto la concepción en el seno de la Virgen María simultáneamente creó Dios el cuerpo y alma de Cristo, y el *Logos* se unió con las dos naturalezas, a lo cual también contribuyó el sí de María aceptando la maternidad del Mesías que el ángel le anunciaba (como colaboración humana a la encarnación de Dios), y desde luego al igual que en cualquier generación humana colaboran la voluntad del varón y la voluntad de la mujer al hecho de la fecundación. El verdadero y supremo misterio de fe en este acontecimiento es que aquí se encuentran, «en un hecho común», la eternidad de Dios y la historicidad de la criatura y que la singular acción creadora de Dios en la encarnación del *Logos* de manera única (a diferencia de lo que ocurre en cualquier otra fecundación: ¡creacionismo!) interviene aquí «de lleno en el acontecimiento temporal de la creación» (cuando se cumplió el tiempo: Gál 4,4s; Mc 1,15; Ef 1,10), al igual que actuó «al principio» (Gén 1,1; Jn 1,1.14) en la creación del mundo (y también del tiempo). Sólo al final de los tiempos, cuando Dios creará un «cielo nuevo y una tierra nueva» (Is 65,17; 66,22; 1Pe 2,13; Ap 21,1) y el Señor Jesucristo aparecerá como juez y consumador del mundo (Mc 13,24-27; Mt 24,29-31; Lc 21,25-28), volverá a hacerse realidad por tercera vez (¡historia salvífica tripartita!) esa singular acción creadora de Dios. Lo verdaderamente decisivo es que en la recta interpretación teológica también la encarnación, como centro de la historia salvífica, muestra ese carácter de creación singular de Dios, como la primera creación del mundo y como su última recreación, aunque desde luego únicamente para quien logra ver, junto a la historia del mundo, la realidad de la historia de la salvación («Quien está en Cristo es una criatura nueva»: 2Cor 5,17s).

b) Más fácil parece la respuesta a la cuestión de cuánto dura la unión hipostática. El primero que tomó aquí posición fue el culto

papa Gelasio I (492-496) en su importante enfrentamiento a Eutiques y Nestorio, con estas palabras: «Porque, si bien es uno solo y el mismo Señor Jesucristo, y todo Dios hombre y todo hombre Dios (*homo Deus-Deus homo*), y cuanto hay de humanidad Dios hombre se lo hace suyo, y cuanto hay de Dios lo tiene el hombre Dios; sin embargo, para que permanezca este misterio (*sacramentum*) y no pueda disolverse por ninguna parte, así todo el hombre permanece lo que Dios es, como todo Dios permanece cuanto el hombre es (*esse quod homo est = forma servi:* Flp 2,5.7)» (DS 355, Dz 168). Esta misma doctrina la refrenda en el 497 el papa Anastasio II por lo que respecta a la muerte y resurrección de Cristo: «Se disuelve, en efecto, Cristo Jesús (Jn 2,19) respecto de su ser (humano), que él había tomado, y disuelto (en la muerte) levanta él su propio templo (cuerpo), que él mismo es, conforme a su esencia (*substantiam*) divina, pues que él es el creador (*artifex*) de todo. Pero nunca después de su resurrección se ha separado de la unión con nuestra naturaleza ni puede separarse de su propio templo en virtud de su inefable bondad, sino que es siempre el Señor Jesucristo, pasible e impasible: pasible por su humanidad, impasible por su divinidad» (DS 357s). Finalmente, el concilio de Letrán del 649 compendia esa doctrina diciendo que Cristo en toda su actuación salvífica (muerte, resurrección, ascensión, sesión a la diestra de Dios, venida como juez al fin de los tiempos) obró siempre «con la carne (cuerpo) que había tomado y con el alma espiritual» (DS 502, Dz 255; lo mismo aparece en la confesión de fe para los valdenses en 1208: DS 791, Dz 422).

La gran importancia de esta doctrina se hace patente teniendo en cuenta la afirmación de san Pablo de que, al final de los tiempos, «el Hijo se someterá al que se lo sometió todo (al Padre), para que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). Afirmación que explica Agustín en el sentido de que el Hijo se someterá al Padre en lo que respecta a su naturaleza humana y que se mostrará a los suyos después según su naturaleza divina (como Dios-hombre) y los bienaventurados encontrarán su felicidad precisamente en esa «contemplación de Dios» (*De Trin.*, c. 10s, n.º 20-22; cf. H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, Maguncia 1885, 610-622, y espec. 615).

3. *Y aquí hemos de decir aún una palabra sobre la cuestión de cómo hemos de llamar a la «pars assumpta» en la unión hipostática.* En la disputa entre Nestorio y Eutiques los santos padres utilizaron a veces, apoyándose en Flp 2,7, la expresión *homo assumptus* (hombre asumido) para designar a la humanidad de Cristo en la unión hipostática; con ello sólo pretendían indicar que la naturaleza humana en Cristo no había sufrido merma y estaba en toda su integridad. La expresión no tenía que entenderse en sentido nestoriano, aunque había de ser una salvaguardia contra el monofisismo.

En épocas posteriores la Iglesia rechazó de forma explícita ese tipo de expresiones como «malentendidos». Ya Cirilo de Alejandría escribía en el 431 a Nestorio: «Porque no nació primeramente un hombre vulgar de la santa Virgen, y luego descendió sobre él el Verbo» (DS 251, Dz 111*a*); y en sus anatematismos rechaza explícitamente, por lo que a Cristo se refiere, la expresión de *theophoros anthropos,* hombre portador de Dios (DS 256, Dz 117), porque Cristo existe como Dios-hombre «no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de una persona sola» (DS 250, Dz 111*a*). Pero la condena explícita de estos errores llegó sobre todo en la lucha contra el adopcianismo hispánico, que hablaba de un *homo deificus* o de un *humanatus deus* (cf. el sínodo de Francfort del 794: DS 613, Dz 312). En su encíclica *Humani generis* de 1950 el papa Pío XII rechazaba una vez más, contra Basly, que en Crito hubiera dos individuos, y que pudiera hablarse de uno como *homo assumptus,* como hombre asumido con una autonomía propia (DS 3905, Dz 2334).

Por el momento basten estas observaciones. Ahora vamos a estudiar las consecuencias que se derivan de la unión hipostática, debidamente entendida, para nuestro ràzonamiento acerca de Cristo.

Capítulo quinto

CONSECUENCIAS DE LA UNION HIPOSTÁTICA PARA EL SER Y LA PERSONA DE CRISTO, ESPECIALMENTE POR LO QUE SE REFIERE A SU NATURALEZA HUMANA

De la recta inteligencia de la unión hipostática, tal como la hemos desarrollado hasta ahora, se deriva una nueva posibilidad de razonamiento sobre el hombre Jesús (comunicación de idiomas: § 21), su conocimiento y autoconciencia (§ 22), su voluntad y acción (§ 23), su vida de gracia (§ 24) y su disposición espiritual básica (§ 25), aspectos todos que pueden precisarse mejor. Finalmente, aparece el hombre Cristo en su filiación natural respecto del Padre celestial (§ 26) y, por ende, en su condición de digno de la adoración divina (§ 27).

§ 21. *La comunicación de idiomas (mutua predicación de los idiomas)*

Juan Damasceno, *De fide orth.* III, c. 2-4; P. Lombardo, *Sent.* III, d. 7 (y comentarios); A.M. Landgraf, *DG d. Frühschol.* II, 1, p. 138-146; Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 16, a. 1-12 (y comentarios); F. Suárez, *De Inc.*, d. 35; L.D. Thomassinus, *De Inc.* III, 24; D. Petavius, *De Inc. (O. Th. Dogm.* V, Amberes 1700), 1. IV, c. 15-16: 12 reglas sobre la comunicación de idiomas; K. Forster, en LThK 5, 1960, 607ss; J.D. Franzelin, *De Verbo Inc.*, Roma 1874, p. 336-448; E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat de Communicatione idiomatum des Nikolaus Oresmes,* Münster 1940; R. Haubst, *Problem der jüngsten Christologie*, ThRv 52 (1956) 145-162 (bibliografía).

§ 21. La comunicación de idiomas

I. Dos observaciones previas

1. El concepto de la comunicación de idiomas es fundamental para la cristología ortodoxa y se apoya en tres hechos:

a) En que el Verbo de Dios (el *Logos* como segunda persona en Dios) se hizo hipóstasis también para la carne (la naturaleza humana: Jn 1,14). Juan Damasceno lo formula así: «El *Logos* de Dios no se unió con una carne existente ya de antemano en sí misma, sino que se la procuró habitando en el seno de la santa Virgen, sin estar circunscrito en su propia hipóstasis, tomando de la sangre (¡según la concepción antigua!) de la siempre Virgen una carne animada por un alma racional y pensante, las primicias de la carne humana... Por ello es a la vez carne, carne del *Logos* de Dios y a la vez carne animada, racional y pensante... Mientras que por naturaleza es Dios perfecto, se hizo a su vez por naturaleza un hombre perfecto... sin mengua, cambio ni separación, por cuanto que no cambió la naturaleza de su divinidad en la esencia de la carne, ni la esencia de su carne en la naturaleza de su divinidad, ni preparó tampoco una naturaleza compuesta con su naturaleza divina y con la naturaleza humana que asumió» (*De fide orth.* III, 2: Kotter, 110, líneas 25-31).

b) A esto se añade el que, en virtud de esa conjunción íntima de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la única hipóstasis del *Logos,* entre ambas naturalezas se estableció una unión íntima (frente a cualquier separación y cambio), que los griegos llamaron *pericoresis* (*circumincessio*) que es tanto como interpenetración o inhabitación mutuas, y que significa la comunicación recíproca de las propiedades de las dos naturalezas respecto de la única hipóstasis. Sobre este punto escribe el Damasceno: «Pero el *Logos* se apropia lo humano y comunicó a la carne lo que le era propio (*idia*), a modo de una dádiva mutua (*antidosis*) en virtud de la inhabitación recíproca (*pericoresis*) de las partes y gracias a la unión según la hipóstasis (*kath' hypostasis henosis*) y por él era el uno y mismo que obraba tanto lo divino como lo humano en cada una de las dos formas (naturalezas) en unión con la otra» (ibíd. III, 3: Kotter, 115, líneas 75-78).

c) El hecho tercero hay que verlo en el «sentido orientativo»

que puede observarse en las afirmaciones sobre las dos naturalezas en Cristo y que tiene su fundamento en que la hipóstasis divina no «posee» sino que «es» esencialmente la misma naturaleza divina, al igual que por «poseer» la naturaleza humana la constituye por la sobreabundancia de su ser en su «propia naturaleza», de modo que la afirmación «Cristo es Dios» no significa que «posee la naturaleza divina» (como hombre: lo que sería nestoriano) ni la dignidad divina (¡arrianismo!), sino que el «Jesucristo histórico de Nazaret es real y verdaderamente Dios» (hijo de Dios). Por ello Cristo no sólo aparece de continuo en la Escritura como «Señor» (*Kyrios,* es decir, Dios), «Señor de los señores y Rey de reyes» (1Tim 6,15), más aún, como «Dios bendito por siempre» (Rom 9,5). Ora también (al modo humano) al Padre (Mc 14,36-Lc 23,46: en el monte de los Olivos; Jn 17: en el discurso de despedida), y ve en el cumplimiento de la «voluntad del Padre» el sentido de su envío y de toda su vida (Jn 4,34; 5,30; 6,38: «no hago mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado»); lo cual no ha de entenderse desde la relación intertrinitaria de Padre e Hijo (¡cosa que sería subordinacionismo!), sino únicamente desde la unión hipostática. Así puede también decir como hombre que posee la vida como el Padre (Jn 10,38).

2. Con ello la comunicación de idiomas aparece a la vez como una «realidad ontológica» en la comprensión ortodoxa de Cristo, así como una «regla de lógica afirmativa», por cuanto que sólo así puede nuestro lenguaje humano expresar el puro misterio de fe. De ahí que Juan Damasceno describa el lado ontológico de la comunicación de idiomas con estas palabras: «Y éste es el modo de la comunicación: que cada naturaleza comunica a la otra sus propiedades en virtud de la identidad hipostática y de su mutua interpenetración (*pericoresis*)» (ibíd. III, 4: Kotter, 117, líneas 38-40). Por lo que respecta al lado lógico-positivo de la comunicación de idiomas, hay que distinguir ciertamente entre un modo abstracto de hablar y uno concreto. A este respecto dice el Damasceno: «Si hablamos, pues, de la divinidad (*in abstracto*), no predicamos de ella las propiedades de la humanidad; pero tampoco de la carne o de la humanidad predicamos las propiedades de

la divinidad... Mas si hablamos en concreto de la persona (hipóstasis), ya la nombremos por sus dos partes o por una de ellas, le atribuimos las propiedades de las dos naturalezas. Porque Cristo, que es la unión de ambas, es llamado tanto Dios como hombre, creado e increado, pasible e impasible. Cuando por una de las partes se le llama Hijo de Dios y Dios, toma las propiedades de la naturaleza concomitante o de la carne, ya que se le denomina Dios paciente... Cuando se le llama hombre e hijo del hombre, asume las propiedades y notas de la naturaleza divina: niño anterior al mundo, hombre sin principio... (ibíd.: Kotter 117, líneas 24-38).

II. Datos históricos

Basten aquí algunas referencias a los testimonios históricos más importantes. Se comprende que la doctrina de la comunicación de idiomas se haya desarrollado al hilo del enfrentamiento con el arrianismo. En su réplica a Eunomio desarrolla ya Basilio († 379) a propósito de su doctrina trinitaria (redactada en el 364) las afirmaciones teológicas sobre las «propiedades» en estos términos: «Las propiedades (*idiothetes*) que se consideran como características y secuelas fijas en una substancia (*ousia*) distinguen lo común (en la substancia) de las notas propias (*idiazousikharaktersi*), sin romper lo común de la substancia (*homophyes tēs ousias*) –por ejemplo, divinidad común, propiedad, paternidad o filiación–. Para nosotros la comprensión de la verdad sólo surge de la consideración conjunta de ambas realidades, lo común y lo particular» (*Adv. Eunom.* II, 28). Gregorio de Nisa († 394) expone asimismo la aplicación de esta doctrina a la realidad cristológica en su escrito *Contra Eunomio* (I, 5, redactado después del 364): la naturaleza divina es siempre una y la misma en el ser y en el obrar, mientras que la carne es lo que de ella perciben la inteligencia y los sentidos. «Pero, unida (la carne) con la divinidad, ya no se queda en sus límites y peculiaridades (*horois te kai idiomasi*), sino que es asumida en lo más fuerte y superior. Mas las propiedades (*idiomata*) de la carne y de la

divinidad pueden considerarse por separado, cuando cada una se contempla en sí misma; y así se dice que el *Logos* existía desde la eternidad, pero que la carne fue formada al final de los tiempos... Los oprobios se le asignan al siervo (la naturaleza humana) y los honores al Señor (la naturaleza divina). En virtud de la unión y la conjunción (*synapheian te kai nymphian*) ambas cosas se hacen comunes a los dos: al Señor los cardenales del siervo que él asumió en sí mismo, y al siervo la glorificación mediante la gloria del Señor. Por ello se le atribuye también al Señor de la gloria la cruz.»

En su lucha contra los arrianos desarrolla Agustín su cristología del *habitus* («caro illa illius [Christi] vestimentum fuit», *Sermo* 213, n.º 3) y su doctrina de la comunicación de idiomas, cuando escribe: «Se dice del Hijo de Dios que fue crucificado y sepultado, aunque eso no lo padeció en su divinidad, por la que es el unigénito y eternamente igual al Padre, sino en su naturaleza y debilidad humanas... Conforme a esa unidad de la persona de Cristo Jesús, nuestro Señor, que consta de dos naturalezas, de la divina y de la humana, cada una de las dos participa de lo que se predica de la otra, la divina de la humana y la humana de la divina, como enseña el bienaventurado Apóstol (cf. Flp 2,5-8)» (*Contra Serm. Arian.* n.º 16, redactado en 418).

Se comprende que en el enfrentamiento entre nestorianismo y monofisismo esta cuestión de la comunicación de idiomas tuviera singular importancia, tendiendo Nestorio a introducir la separación hasta en el mismo ser personal y destacando los monofisitas preferentemente la unión de las naturalezas hasta los límites mismos de una mezcla, como se echa de ver sobre todo en los «teopasianos». Por el contrario, el adopcianismo de cualquier tipo puede renunciar casi por entero a la comunicación de idiomas. Según queda dicho al comienzo, es Juan Damasceno el que presenta aquí el equilibrio decisivo.

La escolástica primitiva configura esta doctrina de acuerdo con las distintas concepciones de la unión hipostática (las teorías del *habitus* y del *assumptus homo* se inclinan hacia el nestorianismo) hasta que los Victorinos imponen la *cristología de la subsistencia,* con la que Tomás de Aquino (*S.Th.* III, q. 16, a. 1-12)

desarrolla sus reglas generales y sobre todo de lógica lingüística para la comunicación de idiomas. Como esas reglas iban a ser decisivas en el futuro, vamos a referirlas aquí brevemente siguiendo el orden de los artículos: 1) Dado que la persona del Hijo de Dios es también el *suppositum* para la naturaleza humana, tanto en la lógica del lenguaje como en el plano ontológico se puede decir que Dios es hombre. 2) Por el mismo motivo, se puede decir también que Cristo es Dios. 3) Pero no se puede decir, por ese mismo motivo, que Cristo es un hombre divino (*homo dominicus*), porque ello supondría un *suppositum* propio del ser hombre en el hombre Jesús. 4) Como la única hipóstasis (persona) se ha de ordenar a cada una de las dos naturalezas, las predicaciones sobre el Hijo del hombre se pueden trasladar al Hijo de Dios, y a la inversa. 5) Como las dos naturalezas en Cristo son esencialmente distintas, en razón de la unidad de persona las afirmaciones sobre la naturaleza humana pueden aplicarse a lo que se afirma sobre la naturaleza divina, y a la inversa. 6) Como el hombre es un ser ligado al tiempo, se puede decir con razón que Dios se «ha hecho» hombre. 7) Mas no se puede decir que el hombre se haya hecho Dios, porque de lo contrario el ser persona tendría que apoyarse en la naturaleza humana, y el Dios eterno no puede «hacerse» nada. 8) Ni se puede decir sin más que «Cristo es criatura», sino sólo respecto de su naturaleza humana. 9) Y tampoco se puede decir «este hombre Cristo ha empezado a ser», porque con «este hombre Cristo» de necesidad se indica a la vez el *suppositum* supratemporal (divino) del hombre Jesús. 10) La afirmación «Cristo es criatura en tanto que es hombre» resulta válida; pero difícilmente lo sería la afirmación «Cristo es criatura en tanto que es este hombre», porque con «este hombre» se connota ya el *suppositum* divino del hombre. 11) La afirmación «Cristo es Dios en cuanto hombre» no puede suscribirse por la reduplicación de «hombre». 12) La afirmación, en cambio «en cuanto hombre, Cristo es una hipóstasis o persona» es correcta, si en la predicación de «hombre» se entiende tanto la naturaleza humana como su ser personal subsistente en el *Logos*.

Lo que aquí se desarrolló mediante una distinción clara entre el ser personal y las naturalezas en Cristo experimenta en la época

siguiente, y aun manteniendo esas reglas predicacionales, un oscurecimiento nada despreciable por la distinción –introducida desde Alberto Magno, *S.Th.* I, m. 2, tr. 10, ad q. 1,814*b*– al hablar de Dios, según que se considere su ser divino propiamente dicho (*potentia absoluta*) o tal como puede deducirse de su creación (*potentia ordinata*). Fue ésta una manera de hablar que en el nominalismo (antes de finalizar el siglo XIV, con Francisco de Marca, Juan de Mirecourt y Gregorio de Rímini) alcanzó un peso especial y que en el fondo suprime la distinción de la alta escolástica entre una consideración ontológica y otra lógica en aras de una consideración que se apoya en la lógica del lenguaje. Cabría decir que con ello empieza la edad moderna de la teología, que en el fondo pierde la realidad creyente de la «condición de criatura» y abre el camino a una concepción secularizada del mundo (cf. E. Borchert, *Abs.* III).

En Petavius aparecen ya en una forma más abstracta las reglas que han de garantizar el recto lenguaje acerca de Cristo (se denominan *cautiones* o cautelas), y que en cada caso se refuerzan con numerosas citas de los padres (De *inc.*, l. IV, c. 16). Esas reglas presentan en él este contenido; 1) Las propiedades de las dos naturalezas no pueden separarse, sino que se han de atribuir a la misma persona y son una sola cosa. 2) Al Cristo completo nunca se le puede nombrar sólo desde una naturaleza y sus propiedades, sino siempre desde las dos naturalezas. 3) De la única y misma persona de Cristo pueden hacerse afirmaciones opuestas en virtud de la dualidad de naturalezas, y decir, por ejemplo, que es pasible e impasible. 4) En Cristo una naturaleza obra en comunión con la otra lo que en cada caso es propio de cada una (tanto los milagros como la pasión son divino-humanos). 5) De las propiedades hay que decir que en Cristo (*in ipso*) son comunes, pero que en concreto le (*ipsi*) son propias. 6) La comunión de las propiedades no se puede predicar de las naturalezas *in abstracto* (o *secundum formam*), sino sólo *in concreto* (o bien *secundum materiam vel subiectum*). 7) Las predicaciones formales sobre las naturalezas (sus propiedades) no pueden emplearse de un modo promiscuo. 8) La atribución recíproca de las propiedades de las dos naturalezas sólo puede darse en una

forma de predicación afirmativa, no en una negativa. 9) Las afirmaciones que valen para la vinculación de una naturaleza con la persona en Cristo, quedan excluidas de la comunicación de idiomas, porque suponen la unión con la persona (Duns Escoto, *Ox.* III, d. 7, q. 2,ad 3; cf. las declaraciones en primera persona de singular de Cristo en § 22). 10) En el tratamiento de la Encarnación (unión hipostática) la comunicación de idiomas tiene mayor relevancia que en el estudio de la Trinidad, porque en esta última la unión interna es más íntima. 11) La comunicación de idiomas en Cristo es doble: una natural-substantivada (*physike,* de la que se ha hablado hasta ahora) o la que está condicionada por el comportamiento recíproco de las dos naturalezas (*skhetike;* por ejemplo, Dios ha hecho pecado por nosotros al que no conocía el pecado, 2Cor 5,21). 12) La comunicación de idiomas vincula en cierto modo la suprema distinción de las dos naturalezas en Cristo con su unión suprema en la persona del *Logos* como una afirmación del centro (Leoncio de Bizancio).

Para esta panorámica histórica puede bastar la referencia a las extensas exposiciones del tema que figura al final del *Handbuch der Dogmatik* de M. Scheeben (libro V, § 33-37). Las cristologías más recientes (W. Kasper, 1974: católico; H. Thielicke, 1973: evangélico) ya no tratan este tema.

III. Importancia de la comunicación de idiomas para la cristología católica

La comunicación de idiomas constituye un elemento esencial de la cristología teológica y creyente. Hay un malentendido real cuando se contrapone la cristología clásica de la tradición católica, como una cristología «ligada a la concepción metafísica del ser propia de la edad media», a la cristología moderna, que debería consistir en un «sencillo análisis exegético de las afirmaciones del Nuevo Testamento». El mantenimiento de esta tesis –«Incorporar las afirmaciones de la tradición del magisterio eclesiástico (a una cristología nueva) no puede realizarse en un sentido pleno, ni tampoco es necesario hacerlo» (Ph. Kaiser, *Das Wissen Christi,*

Ratisbona 1981, 301)– conduciría a la cristología católica en breve plazo hasta un callejón sin salida o la llevaría al error. Las verdades de fe son verdades vivas, y ningún ser vivo puede aislar sin más las «partes de su historia evolutiva», sino que todo ser vivo sólo puede mantenerse sano y desarrollarse mediante la consumación real de todo su pasado histórico. Toda eliminación de partes buenas o malas de nuestra historia vital sólo puede representar un perjuicio grave para nuestra propia identidad. El abandono de la tradición conduce necesariamente a una «pluralidad de teologías», que en su diversidad sin embargo no ofrecen «el todo» sino sólo una multiplicidad de fragmentos. Los grandes esfuerzos de la tradición, desde las luchas por la verdadera cristología en el siglo IV hasta la época más reciente, son expresión de una fe viva y al mismo tiempo de una reflexión consciente y responsable sobre esa fe. Una y otra –fe y reflexión– son las únicas que ayudan a mantener de una manera creyente el *mysterium Christus* del Dios-hombre en la unidad y en la integridad de su ser personal, así como en la dualidad de sus naturalezas radicalmente distintas (cf. Is 55,8: «Mis pensamientos no son como los vuestros») dentro de su carácter mistérico; y sólo el mantenimiento de ese *mysterium* proporciona una base útil para llevar a cabo la invitación de Cristo a seguirle. La atenuación o encubrimiento del misterio de fe comporta necesariamente un ofuscamiento y desvirtuación de la vida cristiana. Creer no es una forma especial de conocimiento humano; más bien significa que «en la fe el hombre se entrega por completo y de forma libre al Dios que se revela» (DV, 5). Y ciertamente que también ha de desarrollarse el instrumento de la comunicación de idiomas, para que todos los problemas cristológicos –por ejemplo, el problema del yo en Cristo– puedan hallar una respuesta satisfactoria de algún modo.

Ante todo debemos mantener que la comunicación de idiomas, en cuanto regla del recto lenguaje sobre la unión hipostática, aclara y pone de manifiesto las tres tensiones fundamentales de tipo religioso que se dan en la relación Dios-hombre dentro del misterio de la persona de Cristo: *a*) La tensión entre «creador y criatura», ser y poseer, dar por amor que enriquece y recibir con

humildad, que en la riqueza de los dones se alegra de la propia pobreza (Flp 2,5-11; 1Cor 4,7). *b*) La tensión entre «santo y pecador», pecado y redención; entre la grandeza de Dios y la pequeñez del hombre, tal como resuena una y otra vez en 2Cor 5,14-21; 8,9; 12,9-13,5 y que en el ofertorio de la misa se expresa con estas palabras: «Haznos partícipes de la naturaleza divina de aquel que descendió para tomar nuestra naturaleza humana, Jesucristo, nuestro Señor (el santo intercambio).» *c*) La tensión (reflejo a la vez de la comunión más íntima) entre Padre e Hijo, de la unidad de ser y de obrar del Hijo con el Padre (cf. Jn 5,17-47; 10,30) hasta el abandono de Dios (Mt 27,46); una tensión en la que el cristiano se encuentra siempre ante Dios como hijo suyo por gracia y a la vez pecador y en culpa (cf. Bonsirven, *Theol. NT,* 1951, 50ss; Blaise Pascal, *Pensamientos,* cit. según la ed. alem. de W. Rüttenauer, Wiesbaden, 118-174). Así puede el cristiano hablar en Cristo y con Cristo: Vive tú en mí, sufre en mí, obra en mí (cf. Gál 2,20).

Así como antes hemos intentado considerar la cuestión del ser personal en Cristo desde un concepto nuevo y más amplio de persona, así también ahora, desde ese mismo punto de partida, podemos decir sobre la comunicación de idiomas: la subsistencia divina, la *Ek-sistenz* divino-humana y la *communicatio* humana y humanodivina como instrumentos estructurales pueden iluminar de algún modo las reglas antes expuestas de la comunicación de idiomas, porque proyectan una luz nueva sobre el concepto de persona en Cristo. En el § 22, sobre la ciencia, conocimiento y la autoconciencia de Jesús, tendremos que volver sobre algunos de estos temas. Paso pues, al estudio de ese nuevo problema.

§ 22. *El yo en Jesucristo y las cuestiones acerca de su autoconciencia, conocimiento y fe*

E. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik* (FLDG XII, 2), Paderborn 1914; A.M. Landgraf, *DG d. Frühschol.* II, 2, Ratisbona 1954, 44-131; P. Lombardo, *Sent.* III, d. 14; Tomás de A., *S.Th.* III, q. 9-12 (18 aa.); L. Scheffczyk, *Der Wandel in der Auffassung vom*

menschlichen Wissen Christi bei Thomas v. Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung, MThZ 8 (1957) 278-288; A. Michel, *Science de J. Chr.*, DThC XV, 1939, 1626-1665; O. Graber, *Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, Graz-Leipzig 1920; A.M. Dubarle, *La connaissance humaine du Christ d'après Saint Augustin*, EphThLov 18 (1941) 5-25; B.M. Xiberta, *El yo de Jesucristo*, Barcelona 1954; J. Ternus, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu*, en *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburgo 1954, 81-237; E. Gutwenger, *Das menschliche Wissen des irdischen Christus*, ZKTh 76 (1954) 170-186; ídem, *Das Wissen Christi*, Conc 2 (1966) 45-52; ídem, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; R. Haubst, *Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi*, ThQ 137 (1957) 385-412; ídem, *Welches Ich spricht in Christus?*, TrThZ 66 (1957) 1-20; J. Mouroux, *La conscience de Christ et les temps*, RSR 47 (1959) 321-344; A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt* (*Rahner-Festschrift*), Friburgo de Brisg. 1964, 608-667; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Friburgo de Brisg. 1966; J.Th. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologie von der vollkommenen Erkenntnis Christi* (FrSt 89), Friburgo de Brisg. 1971; J. Guillet, *Was glaubte Jesus?*, Salzburgo 1982 (París 1980); Ph. Kaiser, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Ratisbona 1981.

Quiero indicar ante todo que aquí no voy a recapitular las abundantes interpretaciones que, al menos desde Descartes, se han dado en la filosofía, y más aún en la psicología, desde el siglo XIX, sobre el yo como sujeto y objeto de nuestra conciencia. Según ha quedado ya patente en la exposición del concepto de persona, el pensamiento teológico no se define sólo por las experiencias naturales y las posibilidades mentales del hombre; los elementos determinantes son más bien la palabra bíblica y la tradición teológica, que sólo pueden captarse en la fe; ellas son las que deciden las ideas aquí expuestas, aunque hayan de someterse al tribunal de mi propia experiencia y pensamiento. Soy consciente de la rica historia que la concepción del yo tiene en la filosofía y la psicología (cf. HWPh 4, 1976, 2-25); pero de cara a la concepción teológica del yo, que es la que aquí importa, me parece que tiene una importancia propedéutica más bien que metodológica y científica.

La cuestión del conocimiento que tenía Jesús ha alcanzado en época reciente un extenso tratamiento; pero hemos de consignar que muchas veces por motivos exegéticos, y con el fin de acomo-

dar a este tema la moderna interpretación exegética de los distintos textos escriturísticos, pasa a un segundo plano la clara inteligencia de la unión hipostática. Algunas observaciones previas pueden también aquí abrirnos el camino a las explicaciones que seguirán a continuación.

I. Observaciones preliminares

a) Por lo general, la cuestión del conocimiento o saber que tenía Jesús se delimita a su vida terrena. Para ello, sin embargo, la teología antigua y medieval pone como base todo lo que dice el NT, y por tanto también las afirmaciones de Pablo que se refieren al Señor glorificado, mientras que la época reciente se esfuerza por tomar en consideración las declaraciones bíblicas que efectivamente aluden a la vida terrena de Jesús (buscando incluso a veces las llamadas *ipsissima verba Christi*). Una consideración dogmática (no exegética) no puede llevar a cabo una «separación clara» y rigurosa entre la vida terrena de Jesús y el Señor glorificado (o el Cristo de nuestra fe mística), y ello porque ya las afirmaciones de la Escritura son declaraciones generales sobre el «Cristo de nuestra fe», en el que entran también el Señor glorificado, el Cristo de la santa eucaristía, el Cristo místico y también el «Cristo nuestro hermano».

b) El pensamiento antiguo y medieval (cristología clásica) en sus consideraciones psicológicas o de crítica del conocimiento no se apoya sobre las distinciones entre persona y psique y los diversos estratos del alma que conoce y utiliza la psicología moderna (la psicología cientificonatural, no la metafísica). Así tendremos que decir que, en el plano bíblico, no es posible una psicología de la ciencia y el conocimiento de Jesús en el sentido moderno. Conviene, sin embargo, intentar la recta interpretación teológica de las diferentes afirmaciones de la Biblia desde la concepción previamente expuesta de Cristo y de la unión hipostática.

c) Partiendo precisamente de la concepción clásica de la unión hipostática (trazada con anterioridad), la cristología clásica

ha planteado ante todo las cuatro cuestiones siguientes: si Cristo, además de su conocimiento divino, tuvo también un conocimiento humano; si ese conocimiento humano fue tan completo como el de los bienaventurados en el cielo; si poseyó un conocimiento de las cosas terrenas derivado de la gracia, y, finalmente, si tuvo también un conocimiento terreno obtenido por los medios naturales (cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 9). Se comprende que la actual «cristología desde abajo» quiera partir del conocimiento humano natural e interpretar de acuerdo con ello las afirmaciones de la Escritura que sugieren un conocimiento superior de Cristo. Cometido de una cristología creyente y moderna será el de abordar la cuestión del conocimiento de Jesús en su totalidad interna, y eso tanto desde la recta comprensión de la unión hipostática como desde la recta interpretación exegética de los pasajes de la Escritura.

d) Esta comprensión creyente y moderna de tales cuestiones deberá tratar en concreto los siguientes puntos específicos: 1) La cuestión del yo y del sí mismo en Jesús. 2) La cuestión de su conocimiento respecto de los diferentes campos ontológicos: Dios, la historia de la salvación, los acontecimientos escatológicos, las realidades terrenas, así como el problema de la cristología clásica acerca de la *visio beata,* la *scientia supernaturaliter infusa* y la *scientia naturaliter acquisita.* 3) También será preciso tratar la cuestión de la formación y desarrollo del conocimiento humano de Jesús, y 4) finalmente, el problema de si el hombre Cristo tuvo también, y en qué sentido, fe. Pasamos pues, al estudio de esas cuestiones.

II. La cuestión del yo de Jesús

a) La Sagrada Escritura ofrece afirmaciones inequívocas del yo de Jesús, especialmente en el capítulo 8 de Juan (cf. § 13,1*e*), que se refieren al ser-divino de Jesús, como lo desarrolla explícitamente la teología de Pablo. Al hablar nosotros aquí del conocimiento que tenía el «hombre Jesús», surge la cuestión –que todavía no nos hemos planteado– de si el yo que se manifiesta en

esos discursos («El Padre y yo somos una sola cosa») puede ser sin más el yo divino. ¿Puede el hombre Jesús hablar como Dios o puede hablar «Dios directamente en forma divina» a través del hombre Jesús? El problema aquí planteado podremos abordarlo más fácilmente si tratamos primero aquellas declaraciones de Jesús en primera persona del singular en las que tenemos la impresión de que Cristo habla «como hombre», por lo cual surge la cuestión de un yo propio para el hombre Jesús, cualquiera que sea el tipo de tal yo. La mejor síntesis de este problema, estudiado ampliamente desde los años treinta y en especial desde 1950, es la realizada por R. Haubst (*Welches Ich spricht in Christus?*, TrThZ [1957] 1-20), cuyo razonamiento seguimos tratando de desarrollar sus afirmaciones de algún modo desde el «concepto de persona» que hemos expuesto.

Anteriormente (§ 20,III,3) nos hemos referido al hecho de que la Iglesia ha rechazado en repetidas ocasiones y de manera explícita la afirmación de un *assumptus homo* en Cristo, y por tanto, el razonamiento de un yo humano, propio y completo, en Cristo. Paul Galtier (*L'unité du Christ: être... personne... conscience...*, París [2]1939) replantea la cuestión del yo de Jesús e intenta oponer en él al «yo divino personal» un «yo humano psicológico», para poder entender mejor las numerosas declaraciones del evangelio en primera persona del singular en las que Cristo habla de su pasión o que formula en su pasión. Galtier pregunta: ¿Puede sufrir la persona divina? Y tras largas reflexiones da esta respuesta: «Sí, pero sólo en una conciencia humana y a través de la misma.» Hipostáticamente, es decir, desde el centro de su persona, el *Logos* es el sujeto paciente; pero en la medida en que el sufrimiento «afecta» no puede tocar directamente al *Logos* divino, y como «vivencia afectiva» ha de asentarse en lo psíquico humano. En nosotros los hombres –así piensa Galtier– la persona y la naturaleza humana se identifican realmente, pero no en Cristo. Anteriormente hemos intentado ya explicarlo con la prueba de que la persona del Logos «es» la misma naturaleza divina, mientras que sólo «posee» la naturaleza humana. De manera parecida, también Rudolf Haubst supone en Cristo, junto al «yo personal y divino del *Logos*», un «yo psicológico», que describe en estos

términos: «El yo psicológico pertenece, pues, sólo a la esfera de los actos y vivencias. Es, por tanto, el centro empírico al que la conciencia remite todos sus actos conscientes, así como las impresiones y competencias pasivas y conscientes. Ese yo no significa, pues, nada substancial y menos aún algo hipostático, pero sí es una expresión más o menos consciente de la naturaleza humana, y en concreto del alma humana espiritual» (o.c., 16).

Empecemos por echar una ojeada a las afirmaciones bíblicas que se aducen en favor de esa tesis del yo psicológico humano, antes de estudiar con mayor detenimiento la tesis de Haubst y una posible respuesta a nuestro problema. Lo primero que aquí hemos de decir es que se trata fundamentalmente de afirmaciones sacadas de la historia de la pasión de Jesús. Las más importantes son: 1) «Mi alma está triste hasta la muerte» (Mc 14,34; Mt 26,38 = Sal 42,6.12; 43,5; Jn 4,9; Lc 22,44). Aunque la angustia de la muerte empieza por hacerse consciente en el alma, ahí ha de encontrarse un yo que pueda hablar de «mi alma». 2) La apostilla a la petición de que pasase de Cristo el cáliz de la pasión, si ello era posible, resulta todavía más clara. «Abbá, Padre, no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,36; Mt 26,39; cf. Lc 22,43). Ahí se renuncia claramente a una voluntad propia como acto de un yo personal, y la única que ha de contar es la voluntad del Padre. Difícilmente se puede admitir que el Hijo de Dios ore aquí a Dios Padre. Habrá que suponer que el Dios-hombre Jesús (desde su ser humano) habla aquí con el Padre. 3) La palabra más importante y difícil, sin duda, es el supremo grito de súplica: «¡Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46 = Sal 21[22],2; cf. Léon-Dufour, ThG 21 [1978] 172-178). Los santos padres (y desde la edad media sobre todo los teólogos tomistas) explican esa palabra como palabra del *Logos* de acuerdo con su concepción de la unión hipostática «respecto de su naturaleza humana» (cf. Agustin, *De Trin.* VII, 14; Tomás, *S.Th.* III, q. 20, a. 1 y 2), o bien dicen que Cristo pronunció esa palabra «en nombre del género humano, cuyos pecados lleva él» (Gregorio I). Algunos teólogos modernos (H.U. von Balthasar) encuentran ahí la expresión de una «noche mística» en el hombre Jesús, por la que él pasó en su agonía. El hecho de que Cristo llame ahí a

«Dios» (y no al Padre), muestra tanto la «unión» íntima (esencial) como la «separación» psicológicamente vivida de Jesús moribundo respecto de «Dios». 4) Con su estilo pedagógico y parenético el autor de la carta a los Hebreos explicará más tarde esas palabras de la historia de la pasión con su famosa observación: «Cristo, en los días de su vida mortal, presentó a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado en atención a su piedad reverencial. Y aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia...» (Heb 5,7s).

Es evidente que aquí se trata de una declaración en primera persona del singular y la pregunta versa sobre cuál es el yo que habla en Cristo. Tres breves observaciones pueden ayudarnos a encontrar una respuesta.

a) Es importante empezar por una reflexión psicológica sobre nuestras propias afirmaciones más elementales en primera persona del singular. A este respecto, podemos establecer, en mi opinión, que ese yo no siempre es posible calificarlo en nosotros como un centro activo en el sentido de un yo substancial y personal, como por ejemplo daría a entender la afirmación encabezada por un «yo mismo». El yo puede referirse a estratos muy diversos y «más o menos profundos o superficiales de mi ser humano». Cuando digo, por ejemplo, «tengo sed» (cf. Jn 19,28), puedo expresar meramente una sensación corporal, sin afirmar nada sobre mi yo personal. Éste puede diluirse de diversos modos en esa sensación de sed. De manera totalmente distinta se afirma algo sobre mi íntimo centro personal como centro activo de cara a una suprema decisión personal cuando en la emisión de mis votos, por ejemplo, «me decido y entrego por completo a Dios». Así parece perfectamente posible que las declaraciones en primera persona del singular de Jesús en la historia de su pasión presentadas hasta aquí puedan entenderse perfectamente en relación con su «naturaleza humana pasible», sin una relación específica a su centro personal, que lo es en exclusiva el *Logos* divino.

Otra es la interpretación que ha de darse a las declaraciones en primera persona del singular de Jesús cuando se confiesa como «el Hijo» respecto de su Padre, que lo ha enviado, cuando hace sus afirmaciones «Yo soy», como aparecen sobre todo en el Evange-

lio de Juan, o cuando de un modo absolutamente único se confiesa «Hijo del Padre», cual ocurre en el pasaje joánico de Mateo y de Lucas (cf. *supra* § 13, I y II). Si buscamos aquí una respuesta a la pregunta planteada al comienzo de cuál es el yo de Jesús que habla en las declaraciones últimamente referidas, habremos de decir que aquí habla sin duda el Dios-hombre Jesucristo, y no el *Logos* mismo como segunda persona en Dios. Pero ese Dios-hombre, Jesucristo, habla aquí desde un centro y respecto de un centro que ya no puede fundarse (es decir, subsistir) en el hombre Jesús como hombre, sino exclusivamente en la naturaleza divina o en Dios mismo, y ha de entenderse como «centro substancial y personal» y no como un mero yo psíquico.

b) Cuando R. Haubst dice que ese yo psíquico pertenece sólo a la esfera activa y vivencial, mientras que después habla correctamente de un «centro empírico» al que la conciencia remite todos sus actos conscientes así como las impresiones y competencias pasivas y conscientes (p. 16), creo que sería aquí conveniente adentrarnos un poco más en la distinción entre lo «personal» y lo «psíquico». De acuerdo con lo dicho antes (§ 18,III) sobre el ser personal, tal vez se comprenda mejor la diferencia entre lo personal y lo psíquico si ambos términos los referimos a la conciencia. Lo psíquico sólo lo experimentamos como «contenido de conciencia» y, por ende, en cierto modo como objeto de nuestra experiencia. Subyace aquí un problema fundamental de toda psicología, que sólo puede describir y definir el objeto de su investigación no en su acontecer o desarrollo vivo, sino siempre desde la conciencia posterior de ese acto o proceso. En lo personal propiamente dicho las cosas son de otro modo. Lo personal no puede ser en sentido propio objeto de mi conciencia; vive y se da más bien simplemente en la «libre realización de mi yo como sujeto de todo lo que acontece en mí». El ser persona no puede ser cosificado u objetivado como objeto de mi conciencia. La persona es, por lo mismo, algo *ineffabile,* algo que no se puede expresar, como lo había dicho ya la escolástica. Es el «yo como libertad en acción»; y esa acción o proceso lo hemos descrito en su triple estructura como «lo que se fundamenta en sí (subsistencia), se desarrolla (*Ek-sistenz*) y se configura en un todo (*communica-*

tio)». Quien puede asentir a esta distinción entre lo psíquico y lo personal en el hombre (la base tradicional y bíblica de tal distinción la expondremos en el § 23) comprenderá que el postulado «yo psicológico en Cristo» no ha de entenderse en principio como un «yo experimentado en la conciencia», sino más bien como un «yo realizado en la naturaleza del hombre». Ese yo, sin embargo, a diferencia de lo que sucede en cualquier otro hombre, como yo criatural no debe al Dios creador todo lo que tiene y es –más bien carece de aquella «autonomía o substancialidad criatural» (que cada yo humano tiene por lo demás)– porque «está asumido» por el yo omniabarcador, divino y creativo del *Logos,* en el que se funda (subsiste), sin perder por ello su «yoidad», en la que también puede «ek-sistir y comunicar» la naturaleza humana con su modo criatural.

c) Finalmente, hemos de decir que la respuesta al problema del yo en Jesús no se puede dar de un modo claro y categórico, sino más bien a modo de descripción de las experiencias humanas, que pueden ofrecer una comprensión análoga también del misterio de la unión hipostática. Pienso en esta experiencia humana: la frase «yo me digo a mí mismo yo» contiene el yo como «sujeto» y como «predicado», con lo que el yo sujeto tiene por contenido «mi real persona en el proceso consciente», mientras que el yo predicado tiene por contenido al mismo yo sólo que como «objeto preobjetivado de mi conciencia». Mi autoconocimiento nunca puede alcanzar en la conciencia a mi mismo yo personal y real, sólo llega hasta el yo preobjetivado de la conciencia. Tal vez tengamos que decir que ello es esencialmente característico del yo criatural del hombre.

Intentemos entender ahora lo que ocurriría en Cristo, si él pronunciase la frase «yo me digo a mí mismo yo». En tal caso tendríamos que empezar afirmando que en esa frase hablaría ante todo el *Logos* divino como yo sujeto, y lo diría en su espíritu creador y divino, que no es receptivo como nuestro criatural espíritu sino productivo, de tal modo que el yo predicado en esa expresión se identificaría realmente con el yo que es el yo sujeto de la frase en cuestión. En él, la frase «yo me digo a mí mismo yo» se convierte necesariamente en la frase «Yo soy yo». Pero, dado

que en Cristo el *Logos* (su naturaleza divina) ha tomado la naturaleza humana, el yo predicado puede también indicar en la frase «yo me digo a mí mismo yo» el yo de la naturaleza humana (como en las frases de la historia de la pasión), el cual, como yo creado, es realmente distinto del yo divino, pero está en una comunión singularmente íntima con el yo divino, en una comunión esencialmente más profunda que cuantas fuera de él puede alcanzar la naturaleza humana con la divina, y aunque respecto de esos dos «yo» rija el principio de que no pueden mezclarse ni tampoco cambiar, como ha repetido de continuo la doctrina de la Iglesia refiriéndose explícitamente a las dos naturalezas en Cristo. En esta segunda interpretación de la supuesta frase de Jesús «Yo me digo a mi mismo yo», tal frase nunca puede transformarse en la de «Yo soy yo». Aquí se hace singularmente patente en Cristo el misterio creador-criatura. Pero, aunque en todas esas frases se mantenga el misterio en su forma absoluta, las presentes reflexiones podrían proyectar sobre el tema un poco más de luz de cuanta han aportado los ensayos hasta ahora propuestos.

d) Lo aquí dicho puede resultar más patente en su concretez si, a modo de introducción a las cuestiones siguientes acerca de la ciencia de Jesús, abordamos todavía la cuestión de un tipo de conocimiento que de manera especial puede considerarse como el «camino hacia lo personal»: la «conciencia» (cf. Maurer, *Synoida emautōi,* en ThW VII, 1964, 897-918). «En la conciencia, dentro de la única y misma persona, aparecen distintos y contrapuestos dos yoes diferentes, que conocen y enjuician los mismos objetivos, pero desde diferentes puntos de vista. Esos dos yoes se definen por el distinto ordenamiento inmanente o transcendente» (ibíd., 902, líneas 24-28). Dicho en pocas palabras: en el orden transcendente no se oye de manera directa la «voz divina» en la conciencia humana, sino que se encuentra más bien «un eco de la voz divina» (Newman), frente a la cual el hombre sigue siendo libre, pese a la presión interna que ejerce sobre él. Si esto lo aplicamos ahora a la conciencia de Jesús, tenemos que decir que los relatos del NT no nos proporcionan ningún pasaje en el que de alguna manera pudiéramos rastrear un conflicto interno que nos dijera algo sobre su conciencia como hombre. Más bien parece

que, donde cabría esperar indicios de conflictos de conciencia tratándose de un simple hombre, en Cristo se nos impone de manera clara e inequívoca la relación del Hijo con el Padre, como se hace patente en las declaraciones antes citadas de la historia de la pasión. En ningún pasaje aparece Jesús «en conflicto consigo mismo» y «enfrentado a Dios» a propósito de lo que dice y hace; más bien explica sin lugar a dudas su conducta (especialmente en Juan) como determinada «por el Padre y su acción» (cf. Jn 5,19-24: «En verdad os digo que nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre», etc.).

Una vez más queda aquí especialmente claro que sólo existe una auténtica cristología «desde arriba», lo que sin duda no impide tomar plenamente en serio el ser humano de Jesús. La adecuada meditación del misterio de Cristo se convierte, por el contrario, en una prueba cada vez más convincente de que el hombre como hombre tanto mejor se conoce a sí mismo cuanto más se entiende desde Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado para convertirse y ser realmente hijo de Dios. De ahí que la antropología veterotestamentaria no conozca una palabra específica para «conciencia» y que en el NT esa palabra (sobre todo en Pablo) haya llegado de la filosofía griega.

Y tras estas consideraciones sobre el yo y la persona en Cristo, vamos a estudiar el segundo tema: la ciencia de Jesús.

III. La cuestión de la ciencia de Jesús
(sobre todo, en los distintos campos del ser: Dios, la historia de la salvación, los acontecimientos escatológicos, las realidades terrenas: *visio beata, scientia infusa, scientia naturaliter acquisita)*

a) Algunos datos históricos.

La historia de la unión hipostática (§ 17) ha evidenciado cómo ya, en la época patrística, los intentos de una cristología del *Logos-anthropos* en nombre de la cristología bíblica «desde arriba» se vieron cada vez más desplazados por la cristología del *Logos-sarx*. Con ello, sin embargo, también cobra importancia decisiva la concepción bíblica del hombre visto como un ser dual,

formado de alma espiritual y de cuerpo, a la vez que el alma espiritual no sólo es considerada como soporte del ser personal del hombre, sino incluso como idéntica en el fondo con el mismo (CTD III § 23). Se comprende, pues, que desde el instante mismo en que se estableció el ser divino de Jesús como el enunciado fundamental de nuestra fe (en Nicea, el año 325), también se contemplase especialmente el alma de Cristo junto con su ser divino como *Logos;* por esa razón, las declaraciones sobre la vida espiritual de Jesús permanecen íntimamente ligadas a las declaraciones sobre su ser divino.

Tan importante es esto que, tras las luchas contra el monofisismo y la solemne proclamación de que «Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre» (en Calcedonia, el año 451), sólo debido a las claras manifestaciones de la historia de la pasión y casi dos siglos más tarde, en la lucha contra el monotelismo (en el concilio tercero de Constantinopla, el año 681) se pudo elaborar como doctrina de fe la necesidad de mantener en Cristo, de acuerdo con la dualidad de naturalezas, también «dos voluntades y dos operaciones específicas». A una dualidad en el conocimiento o ciencia de Jesús, conforme a la dualidad de las naturalezas, sólo se llegó realmente en los comienzos de la escolástica con unas declaraciones precisas, que más tarde y bajo influencia aristotélica completó la gran escolástica; esas doctrinas han pasado a la investigación teológica hasta nuestros mismos días, conduciendo en época muy reciente a una declaración del magisterio de la Iglesia en el sentido de que habían de mantenerse las afirmaciones escolásticas sobre la ciencia (comprehensiva) que corresponde al estado de gloria y que excluye cualquier ignorancia (DS 3645-3647, Dz 2183-2185: decreto del Santo Oficio del 5 de enero de 1918; cf. DS 3652s, Dz 2186s: encíclica *Spiritus Paraclitus,* del 15 de septiembre de 1920). Como a su vez la pasión de Cristo se explicaba esencialmente «desde el cuerpo de Cristo», también se mantuvo la separación entre alma espiritual y cuerpo, separación que en la edad media todavía se entendía como ordenamiento y no directamente como disociación, sobre todo porque respondía a la fuerte influencia neoplatónica sobre la imagen cristiana del mundo que dominó la teología desde san Agustín hasta finales de

la edad media. La historia de esas enseñanzas sobre la ciencia de Jesús podría resumirse en los pasos siguientes:

1. En principio han de figurar tres afirmaciones: primera, que las cuestiones relativas a la autoconciencia y conocimiento de Jesús no son cuestiones que respondan a la curiosidad humana, sino que son más bien decisivas para la comprensión teológica del misterio de Cristo y para la vida cristiana como imitación de Cristo. Segunda, es necesario establecer aquí que las cuestiones acerca de la autoconciencia y conocimiento de Jesús no pueden resolverse únicamente a partir de las afirmaciones de la Escritura, mediante una exégesis histórico-crítica, sino que más bien en principio, y no sólo *de facto,* esas afirmaciones escriturísticas se encuentran de continuo ante el tribunal de la respectiva comprensión que la fe de la Iglesia tiene de la unión hipostática, hasta llegar a su comprensión definitiva. Tercera, y última, es que ya en la introducción hemos de decir que precisamente en la respuesta a esas cuestiones ha de quedar claro que Cristo, el Dios-hombre histórico, es un *mysterium stricte dictum* y que, por consiguiente, la respuesta teológica, al ser de hecho una respuesta a la pregunta humana, representa la expresión de la verdad y hondura de nuestra *fe viva en Cristo.* Desde tales supuestos hablaremos de las distintas fases de la historia de este problema y de las respuestas que se le han dado.

2. En las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre nuestro problema (cf. Riedlinger, 24-71; Kaiser, 239-250) hay que empezar por establecer que, desde una perspectiva humana, entraña cierta contradicción el hablar, por ejemplo, de un «no saber» de Jesús en la importante cuestión de la segunda parusía (Mc 13,32) y el poner este juicio en boca de los apóstoles: «Ahora vemos que todo lo sabes, y no necesitas que nadie te pregunte; por eso creemos que has venido de Dios» (Jn 16,30), y que Pablo pueda decir: «En él se encuentran escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,3). Aquí hay que decir, en general, que el tema propio y específico del mensaje bíblico no es la cuestión acerca de la ciencia de Jesús, sino más bien y primor-

dialmente la cuestión acerca de su persona y de su obra. En segundo lugar, hay que tener en cuenta la «pluralidad de relatos» del NT, que proceden de épocas distintas y de distintos hombres con propósitos diferentes. Lo que ya en 1906 expuso H. Schell, en su *Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung,* con gran elocuencia acerca de las distintas representaciones de Cristo en los cuatro Evangelios ha experimentado una ampliación y un ahondamiento teológico en la exégesis reciente de la literatura epistolar del NT (cf. al respecto R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im NT,* Würzburgo1953; W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* I, Düsseldorf 1981; sobre el Estudio de la Comisión internacional de teólogos, cf. HerKorr 35 [1981] 137-145). Anteriormente (§ 10) he consignado las afirmaciones más importantes acerca de este tema.

3. Como en las afirmaciones bíblicas, también en la tradición se hace patente la doble tendencia en la búsqueda de una respuesta válida a nuestra cuestión: lo que ante todo y sobre todo cuenta, después de la resurrección de Jesús y del envío del Espíritu a la Iglesia, es poner de relieve el verdadero *misterio divino* en el Jesús que pasó por esta tierra como un hombre y que fue muerto violentamente por los hombres, frente a todo pensamiento racional humano, que por la fe y la fuerza del Espíritu Santo fue ganando cada vez en claridad dentro de la Iglesia de cara a la comprensión humana creyente, hasta que el primer concilio de la Iglesia, reunido en Nicea el año 325, presentó las viejas afirmaciones, expuestas ya por Orígenes y Tertuliano, como doctrina de fe normativa de la Iglesia al decretar: «Creemos... en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre» (Dz 54; cf. texto griego en DS 125). Ya en el NT es patente ese desarrollo en el avance que se observa desde Marcos, pasando por Mateo y Lucas, hasta Pablo y Juan.

Al mismo tiempo se advierte la segunda tendencia persistente de afrontar el peligro de interpretar el ser divino de Jesús en el sentido humano y pagano de un *mito*, que querría introducir en el

misterio siempre incomprensible una visión humana y racional en lugar del misterio de fe libre y moral, y el orgullo de la ciencia humana en lugar de la obediencia de fe. Esto es algo que ya se advierte dentro del NT en la tardía carta a los Hebreos y en muchas afirmaciones joánicas («El *Logos* se hizo carne»: Jn 1,14; «Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado... os lo anunciamos...»: 1Jn 1,1) Y eso mismo se encuentra en la tradición, de manera especial en la lucha contra la gnosis y el monofisismo del siglo V (año 451, en Calcedonia: «Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* [Heb 4,15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad»; Dz 148; cf. texto griego en DS 301).

Desde este punto de vista, de la respuesta a nuestro problema en la época patrística puede decirse: aunque en la lucha contra la gnosis hubo que destacar especialmente la naturaleza humana en Cristo, en la cristología alejandrina que prevaleció al principio destaca inequívocamente lo divino en Cristo y por tanto también su autoconciencia y conocimiento, siguiendo un esquema joánico abreviado. Lo que Orígenes decía del alma de Cristo –está siempre inmersa en Dios, todo lo que hace, lo que siente y ve es Dios (*De princ.* IV, 4,4)– se encuentra también en la mayoría de los padres, de modo que el conocimiento de Jesús se entiende en buena medida como un «conocimiento divino» (cf. Gregorio de Nacianzo), y por otra parte, los arrianos atribuyen al *Logos* hasta el miedo, la tristeza, la ignorancia y el abandono de Dios durante la pasión, para demostrar así que era una «criatura de Dios». Más aún, en la lucha contra los arrianos, y precisamente entre quienes atribuían la tristeza y el miedo a sufrir al hombre Jesús (como en

el caso de Agustín), se negó la posibilidad de una ignorancia de un progreso en el conocimiento natural por parte del mismo Jesús. Sólo la escuela antioquena (cf. especialmente Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.* V, 7-19) se mostró dispuesta a la admisión de una ignorancia y de un progreso en el conocimiento de Jesús, viendo en él, con exageración evidente, una persona propia al lado del *Logos.* En su cuarto anatematismo Cirilo de Alejandría combate expresamente esa manera de ver las cosas que pretendía separar netamente las formas de conducta en Cristo, entre las que pertenecen al *Logos* y al hombre Jesús (DS 255, Dz 116).

Fulgencio de Ruspe (*Ep.* 14, 3,31: PL 65,420) atribuyó al alma de Cristo el pleno conocimiento (visión) de la divinidad. Aunque el papa León I en su *Ep. ad Flavianum,* del 449 (DS 295), y aun manteniendo la única persona del *Logos* en Cristo, había destacado claramente que la afirmación «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28) sólo podía entenderse de nuestra naturaleza en Cristo, así como la afirmación «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30) sólo de la comunión de la divinidad entre Jesús y el Padre, en el concilio II de Constantinopla, el año 553, fueron condenados quienes habían escrito contra el anatematismo cuarto de Cirilo (DS 436, Dz 226). Más tarde el papa Gregorio I, en su carta a Eulogio de Alejandría de hacia el año 600, estudia detenidamente la cuestión de la «ignorancia de Jesús» (Mc 13,32), que el papa, siguiendo una idea de Agustín, interpreta como una afirmación que Cristo hace no en su propio nombre sino en nombre nuestro como cabeza del cuerpo, consignando que Cristo «ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio; sin embargo, no lo sabe por la naturaleza humana» (Dz 248, DS 475). Como Hijo de Dios, Cristo es «omnisciente» sin más. Máximo el Confesor († 662) excluye asimismo cualquier ignorancia en el alma humana de Cristo (*Op. theol.:* PG 91,217-221). También Juan Damasceno († 749) se ocupó extensamente de las cuestiones de la ignorancia y de los afectos en Cristo, y aun insistiendo en la limitación de la naturaleza humana, enseña que «el alma del Señor, por la unión con el mismo Dios *Logos* y por la unión hipostática, poseyó también el conocimiento del futuro con el resto de los milagros» (*De fide orth.* III, 21-23).

4. La misma actitud frente a nuestro problema se encuentra a comienzos de la edad media en Anselmo de Canterbury, Hugo de San Víctor y otros (cf. Riedlinger, 83-96; Kaiser, 95-177) hasta que Roberto de Melun, siguiendo el espíritu de Abelardo, vuelve a distinguir netamente entre ciencia humana y ciencia divina en Cristo. En tres puntos aporta la reflexión medieval sobre nuestra cuestión de la ciencia de Jesús una ampliación decisiva: el primero se apoya en la renovada *doctrina de la gracia,* renovación que se opera por esa época y hace posible una nueva y mejor explicación del peculiar y único conocimiento de Jesús. La otra ampliación se debe a la recepción de las ideas de Aristóteles, concretamente de su psicología y *teoría del conocimiento,* que aclaran y explican el contenido especial de la ciencia y del conocimiento humanos; con ello se plantea y resuelve a la vez de un modo nuevo el problema de la visión divina y del especial conocimiento del alma humana después de la muerte, es decir, el problema del conocimiento del hombre como *comprehensor.* Desde esa última cuestión del *conocimiento del hombre como comprehensor* se plantea finalmente la cuestión de la vida espiritual de Cristo, y la respuesta se define por la identificación de alma y persona en Cristo, de modo que, por lo que a éste se refiere, y en virtud de su unión hipostática, su *visio Dei* se convierte en una *visio beata* del alma humana ya durante la vida terrena. Al mismo tiempo se mantiene, sin embargo, la verdad de que Cristo sobre la tierra estuvo a la vez en *status viatoris* y en *status comprehensoris,* con lo que fue posible explicar el crecimiento en la ciencia de Jesús (Lc 2,52) como un crecimiento en la estimación de los coetáneos de Jesús, no en él mismo, y mantener después que Jesús poseyó sin duda una ciencia sin medida (Jn 3,34: «Aquel al que el Padre ha enviado habla las palabras de Dios»), aunque sin alcanzar en la tierra la sabiduría de Dios mismo (así lo resumía Pedro Lombardo, *Sent.* III, d. 14).

Fue la *escuela de los Victorinos,* en el siglo XII, la primera que ya no explicó la ciencia de Cristo exclusivamente por la unión hipostática, sino también por la peculiar gracia de Cristo, que revierte asimismo sobre la naturaleza humana, haciendo así patente el esquema agustiniano del *conocimiento como iluminación,*

y la *iluminación como gracia.* La *escuela de Abelardo* destaca más, por el contrario, el contraste entre creador y criatura en Cristo como Dios-hombre, aunque sin llegar a la idea de un «conocimiento limitado en el hombre Cristo», como se supondrá, por ejemplo, desde la ilustración (cf. Hermann Schell). Mas con ello es posible equiparar de algún modo el conocimiento creado de Cristo con el conocimiento increado de Dios (así Stephan Langton, Guillermo de Auxerre, etc.), como ocurrió en general siguiendo a Jn 3,34. La *escuela de Gilberto de Porreta* destaca especialmente esa diferencia entre creador y criatura con la prueba de que a la criatura no le pueden corresponder como propias la *consubstantialitas* y la *coaeternitas* con Dios. Claramente se destaca aquí la vida anímica y espiritual de la persona de Cristo, aunque sin tomar conciencia de esa diferencia. Y así tal distinción todavía no se deja sentir durante esa época en la cuestión del «crecimiento y de la perfección del conocimiento en el alma de Jesús», como puede verse especialmente en Pedro Lombardo. Persiste asimismo la convicción de que «Cristo sabe todo lo que sabe Dios», aun estableciendo una distinción explícita entre el conocimiento divino y el humano-criatural. Y aunque, debido especialmente al texto de Heb 5,8 («Y aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia»), se admite en Cristo un *conocimiento experimental* al menos por parte del cuerpo (cf. Bernardo de Claraval, *Tr. de grad. hum.* 3,9, y sobre todo Stephan Langton) rechazando así la anterior explicación de Lc 2,52, se insiste en que el alma humana de Cristo durante su vida terrena gozó de la «visión bienaventurada de Dios», de modo que su felicidad después de la muerte no pudo ser superior a lo que fue sobre la tierra (Pedro Lombardo, *Sent.* III, d. 18, c. 2, n.º 118).

5. La gran escolástica franciscana mantiene en lo esencial esas ideas, y el propio Tomás de Aquino las defiende en sus primeros escritos (*Sent., De veritate, Comp. theol.*). Sólo en su *Summa theologiae,* y debido sin duda a la importancia que la antropología y psicología aristotélicas fueron alcanzando poco a poco en su sistema mental, intenta Tomás una nueva apertura. Mientras, por una parte, sigue sosteniendo que el «conocimiento infuso» (*scien-*

tia infusa como un iluminación de la gracia) era propio de Cristo conforme a su naturaleza divina, como es propio de los ángeles, por otra parte admite ahora un verdadero «conocimiento adquirido» (*scientia experimentalis),* un auténtico desarrollo del conocimiento. Y lo explica con las nuevas teorías del *intellectus possibilis* y del *intellectus agens* de Aristóteles. Junto al *intellectus possibilis,* que ya según Aristóteles lo «abarca en cierto modo todo» (Aristóteles, *De an.* III, 431*b*, 21s; cf. Tomás, *S.Th.* I, q. 80, a. 1c.), admite un *intellectus agens* propiamente dicho, que sabe sacar algo «nuevo» de las *species intelligibiles* recibidas. «Como el alma de Cristo –escribe Tomás– mediante la ciencia infusa supo todo aquello para lo que el intelecto posible estaba de alguna manera en potencia, así por la ciencia adquirida supo todo lo que podía saber por la actividad del intelecto agente» (*S.Th.* III, q. 9, a. 14c.). El *intellectus agens* pertenece necesariamente a cualquier conocimiento humano, y por tanto también al conocimiento de Jesús; debió, pues, de darse y actuar también en Cristo, porque la naturaleza no hace nada en vano (Aristóteles, *De coelo* II, c. 11, 291*b*, 13s; *S.Th.* III, q. 9, a. 1, ad 1). Expresamente confiesa aquí Tomás que antes había pensado de manera diferente en este punto (*aliter alibi scripserim: Sent* III, d. 14, q. 3, a. 3, qu. 5). Y más tarde (*S.Th.* III, q. 15, a. 8c.) compendia su doctrina sobre la ciencia de Cristo en estas palabras: «En Cristo no podía haber nada nuevo respecto de su ciencia divina (*scientia divina*), ya que conocía las cosas en el Verbo (*Logos*); tampoco respecto de la ciencia humana (*scientia humana*), por la que conocía las cosas mediante imágenes infusas (*species inditas*); mas para él pudo darse algo nuevo e inhabitual por su conocimiento experimental (*scientia experimentalis*), por el que a diario podía ocurrirle algo nuevo», y en ese campo pudo Jesús sorprenderse y admirarse. Explícitamente había establecido Tomás ya en la *quaestio* 9 que esos cuatro tipos de conocimiento podían coexistir en Cristo.

Y en concreto sostiene (*S.Th.* III, q. 10, a. 1-4) que el alma humana y creada de Cristo no podía abarcar (*comprehendere*) el conocimiento increado e infinito de Dios, pero que en el propio Verbo (como persona) conoce (*cognoscit*) todo lo real del pasado, presente y futuro, e incluso lo potencialmente infinito en la

scientia simplicis intelligentiae, mas no con una *scientia visionis* y que, finalmente, el alma de Jesús contempló (*videt*) incluso el ser divino, en virtud de la unión hipostática, de forma más completa y clara que ninguna otra criatura (cf. Jn 1,14). Más aún, Tomás insiste (ibíd., q. 11, a. 1-6) en que Cristo (y no sólo su alma creada) conoció mediante el conocimiento infuso y gratuito (*scientia indita*) y en virtud de la unión hipostática lo conoció todo, fuera de la esencia divina, de un modo necesario, sin tener que volverse propiamente a las imágenes espirituales (*phantasmata*) obtenidas por experiencia, aunque ese conocimiento hubiera de utilizarlo sólo para sí y no comunicárselo a los demás. Así, pues, ese conocimiento infuso, como recibido directamente de Dios, es mayor que el conocimiento de los ángeles, aunque, como «conocimiento del alma humana creada» condicionado por imágenes, comunicaciones y diálogos (*per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum*), es inferior al conocimiento de los ángeles. Al igual que nuestro conocimiento natural, esa ciencia infusa fue para Jesús un conocimiento habitual, del que podía hacer uso siempre que quería. Sin embargo, tal conocimiento infuso del alma creada de Jesús estuvo definido por la diversidad en el hábito cognoscitivo, que en razón de los diferentes objetos de conocimiento (*genera scibilium*) también requieren en nosotros una diversidad en el hábito cognoscitivo.

Mas, pese a esta idea profunda sobre la posibilidad de un conocimiento adquirido en Cristo, acaba Tomás sosteniendo la doctrina tradicional (ibíd., q. 12, a. 1-4) según la cual Cristo, si bien en virtud del *intellectus agens* podía conocer cosas nuevas, en el conocimiento mismo no podía hacer verdaderos progresos *secundum essentiam scientiae* sino sólo *secundum effectum scientiae.* Su ciencia infusa no podía aumentar porque desde el comienzo era perfecta, y menos aún su conocimiento beatificante (*scientia beata*). Y en la conclusión todavía subraya una vez más que en Cristo no era posible un aumento (*augmentatio*) del conocimiento experimental. De los otros hombres Cristo no pudo ciertamente aprender nada, ni tampoco por instrucción de los ángeles. El que aquí se excluya expresamente un «aprendizaje en diálogo con los otros hombres» tiene su explicación en el hecho

de que tal vía de conocimiento todavía no jugaba ningún papel especial en Aristóteles. Hoy podemos y debemos admitir que de niño Cristo aprendió de su madre o de sus padres la lengua y que así empezó a abrirse al mundo.

Hemos presentado aquí extensamente estas grandiosas exposiciones de la *Summa* tomista, porque, en su novedad y ponderación, fueron un comienzo completamente nuevo, que en la época siguiente no iban a alcanzar ya la mayoría de los teólogos (especialmente los de la escuela franciscana, fuera de los escotistas), o que al menos no lo iban a superar, hasta que en la época contemporánea se abriese el camino a una nueva comprensión posible de la ciencia de Jesús mediante la distinción entre «autoconciencia» de Jesús y «saber» o «conocimiento» de Jesús por obra de Hermann Schell, en 1893. Ni siquiera Escoto († 1308), que con su doctrina de la posibilidad de un «conocimiento intuitivo» propio había esclarecido la colaboración de la persona o del yo en el proceso cognitivo, admitió un verdadero «conocimiento experimental» (en el sentido tomista) junto a la ciencia infusa de Cristo; y lo mismo cabe decir de Ockham y de Gabriel Biel. Fue Juan Capreolo el que dio nuevo impulso a la concepción progresista de su maestro Tomás de Aquino (cf. Kaisere, 133-172).

Lo decisivo hasta la época reciente siguió siendo el mantenimiento de la doctrina acerca de la visión beatificante (*visio beata*) y actual de Dios, que se le atribuía a Cristo desde su concepción y a lo largo de su vida sobre la tierra en virtud de la unión hipostática. También Nicolás de Cusa sostiene explícitamente dicha doctrina, renunciando a una consideración detallada de los distintos modos de la ciencia de Cristo (Haubst, 261-268). El período de la ilustración aporta un cambio –como queda consignado en la historia de la unión hipostática (§ 17)–, en el sentido de que entonces desaparece el misterio de fe de la unión hipostática, y con él también el discurso adecuado acerca de la ciencia de Cristo. Se rechazó en general la doctrina de la *visio beata* del Jesús terreno, incluso en el campo católico (cf. Benedikt Stattler, Marianus Dobmeier, Georg Hermes, Anton Günther, Franz Xaver Dilringer, etc.), prevaleciendo un sentimiento de escepticismo frente a todas las distinciones sobre la ciencia de Cristo, tal como

las había desarrollado, por ejemplo, Tomás de Aquino. Entre los grandes teólogos posteriores al concilio de Trento sólo Cayetano y Vázquez habían defendido la doctrina del Aquinatense sobre la posibilidad de un conocimiento adquirido en Cristo, mientras que Suárez la rechazaba. Una verdadera superación de esas posiciones sólo la intentó Hermann Schell, a finales ya del siglo XIX.

6. En el libro V de su *Katholische Dogmatik* (t. III, 1,104-149: cf. Riedlinger, 101-110; Kaiser, 198-204) trata Schell ampliamente la cuestión de la ciencia de Jesús. En el espíritu de la ilustración distingue claramente entre el «estado de envío y humildad terrestres y el estado de consumación y gloria», dejándose además llevar por la idea de «evolución y progreso» que le llegaba del evolucionismo general de la época y que incluso llegó a condicionar su concepción de Dios, hasta el punto de que la «autorrealidad» de Dios de la que hablaría más tarde la denominó al principio «autocausa», una doctrina que fue condenada expresamente. Las ideas medievales de la «ciencia infusa», al igual que la aceptación de una ciencia innata, las ve como la «forma más imperfecta de la posesión de prerrogativas» que han de considerarse en un desarrollo autónomo del poder al obrar en el hombre libre. Por lo que rechaza resueltamente la *scientia infusa* y la *visio beata* (110-124). La auténtica prerrogativa del hombre está para él precisamente en la «evolución y el progreso». Schell resume su nueva teoría en cinco tesis que, por una parte, hacen patente la seriedad con que toma la realidad de la encarnación y el texto de Heb 2,14-18 («en todo semejante a los hermanos»), y por otra parte expresan su profunda fe en el verdadero ser divino de Jesús por lo que respecta a su persona.

La *tesis primera* subraya que para la dignidad del conocimiento humano no sólo es determinante la abundancia de lo conocido sino también la autonomía y la actividad personal en la adquisición humana del conocimiento.

La *tesis segunda* sostiene que la ciencia de Cristo en su estado de humildad «por contenido y penetración fue ciertamente el conocimiento natural y sobrenatural más perfecto», aunque no

dejó de ser un conocimiento específicamente humano. Síguese de aquí su abierta oposición a la *scientia infusa,* en la que pasa por alto el «carácter de gracia» que le era propio según la doctrina medieval. Asimismo rechaza resueltamente la *visio beata,* al igual que ignora por completo una posible distinción entre la esfera personal y la psíquica. Para ello se reclama a Jn 17,5 donde el Cristo terrestre suplica «la gloria junto al Padre», la que había tenido «antes de que el mundo fuera». Pero ciertamente que la frase joánica no dice que Cristo no tuviera la gloria durante su vida terrena; lo único que dice es que esa gloria tendrá que hacerse patente también para los hombres (después de la resurrección del Señor). Lo mismo cabe decir respecto de Jn 7,39; 13,31; 16,14 y 20,17.

Por eso es tanto más importante la *tesis tercera,* que dice así: «En virtud de la iluminación divina el alma humana de Jesús poseyó desde el comienzo una conciencia perfectamente clara y segura de su subsistencia en la persona del Hijo de Dios, así como de la finalidad de la encarnación que se había operado en ella» (125). La «conciencia de Cristo acerca del ser y vocación de su personalidad» la ve Schell expresada en la Biblia «sin la menor huella de un proceso formativo» (129). Y así puede escribir: «La autoconciencia humana que tenía Jesús de ser el Hijo de Dios aparece como un conocimiento perfecto y luminoso, lleno de penetración, y sólo puede explicarse desde la perfecta iluminación de su alma humana por la automanifestación interna de su yo divino y de su mutua inhabitación en el Padre y en el Espíritu Santo» (130). Explícitamente se enfrenta aquí con las dos concepciones extremas de la *kenosis* (Flp 2,7), una de las cuales deja de lado el ser divino para dar vigencia al ser humano, mientras que la otra querría mantener de tal modo el ser divino que ya no parece tomar en serio el ser humano. Ninguna de las dos concepciones puede ser válida. La problemática de la tesis tercera está en que aquí Schell, a propósito de la palabra «conciencia», todavía no distingue claramente entre el orden personal de la hipóstasis y el orden psíquico de la conciencia anímica.

Esto se hace aún más patente en la *tesis cuarta,* cuyo tenor es: «En virtud de una iluminación divina el alma humana de Jesús

tuvo desde el comienzo un conocimiento perfecto de la esencia divina, de la vida trinitaria íntima y del plan salvífico de Dios, de modo que su autoconciencia recibió una luz plena de esa penetrante conciencia divina» (131). Pero, ¿puede la autoconciencia humana del alma humana y creada de Jesús llamarse realmente una «clara conciencia divina», si conciencia no se entiende aquí en el sentido psíquico sino en el sentido personal, siendo la única que responde a su fundamentación en la unión hipostática?

Y la misma problemática se evidencia en la *tesis quinta,* que reza así: «El alma humana de Jesús tuvo un conocimiento perfecto de todo el campo de la verdad, tanto de las verdades salvíficas importantes en el aspecto ético, como de las verdades reales y temporales de la naturaleza y de la historia, tanto en el universo como en las almas individuales. Todo ello, y especialmente las sagradas Escrituras y revelaciones, lo conoció el alma de Jesús desde su fundamento divino, a saber, desde el Espíritu Santo y el plan salvífico divino» (131). ¿Cómo concuerda esta tesis con lo afirmado en la primera y en la segunda? Habrá que preguntarse además si cabe atribuir realmente al alma humana y creada esa «omnisciencia sobre la base exclusiva del Espíritu Santo y del plan salvífico divino». Más aún, ¿se puede atribuir la «omnisciencia» en general a un alma humana? Una criatura omnisciente, ¿no es en sí imposible? Sólo distinguiendo mejor entre el ser personal y el mundo psíquico –como se ha hecho anteriormente– podremos encontrar un camino que de algún modo haga comprensible al alma creada tanto el conocimiento acerca del ser divino de Jesús como las formas profundas del «saber humano» que fluyen del ser personal y en él se apoyan. Schell sigue pensando muchas veces en lo específicamente «personal» cuando habla de la conciencia psíquica, como se ve claramente por ejemplo, en esta afirmación: «El mismo carácter posee el conocimiento divino de Cristo: directo, profundo, permanente, abrazando al Padre y al Espíritu Santo con una familiaridad íntima; un conocimiento obtenido desde la intimidad de Dios, no desde el mundo por vía de conclusión. La conciencia divina es para Jesús a lo largo de toda su vida el corazón y centro de su pensamiento y solicitud, de su sentimiento y anhelo, al igual que se enraíza en ella su autocon-

ciencia, sin eliminar la diferencia esencial de lo humano y lo divino» (132).

¿Puede realmente la conciencia divina en Cristo tener la misma forma fundamental que la autoconciencia humana? Si esta frase fuera válida, el hombre tendría no sólo que conocer «categóricamente» lo divino como conoce lo humano, y como el conocimiento de lo humano está siempre ligado en el hombre al conocimiento de su propio ser humano, de la misma manera también el conocimiento de lo divino en el alma creada tendría que ir unido al conocimiento del ser divino. Esto, incluso en Cristo, sólo compete a lo personal, y de lo personal (*Logos*) fluye y penetra en el yo psíquico de Jesús, y no sólo por una luz gratuita, sino más bien por la asunción de lo humano personal en la misma realidad personal del *Logos* divino, al menos por lo que respecta a su fundamentación (subsistencia). Porque, así como el alma del hombre sólo es creada cuando el cuerpo del hombre es concebido, así el ser humano de Cristo, y por ende su alma humana, sólo fue creado cuando el *Logos* «se hizo carne» en el seno de María Virgen, recibiendo una corporeidad humana y un alma espiritual.

Resumiendo cabría decir que, si bien Schell desarrolla ampliamente en su *Dogmática* la ciencia humana de Jesús, parece que su explicación resulta menos convincente de la que el propio Tomás da en su *Summa*. Schell hace una distinción clara entre la autoconciencia, por la que las más de las veces entiende lo personal, y la conciencia como el espacio de los contenidos del conocimiento humano; pero con ello pierde la perspectiva para aquello que la cristología clásica –como en el caso de Tomás– quería compendiar con la afirmación de la «naturaleza divina». Esto se echa de ver sobre todo, cuando Schell rechaza de forma tajante cualquier *scientia infusa* (por gracia) y la *visio* (*beata* en la persona). Y así su cristología, y toda su *Dogmática,* entraron en el Índice de los libros prohibidos.

7. Vamos ahora a estudiar brevemente otros cuatro teólogos de la época actual; y aunque no podamos hacerlo con detalle, nos servirán al menos para presentar la tendencia básica y los rasgos fundamentales de sus teorías acerca de la autoconciencia y el

conocimiento de Jesús. Empezamos por Karl Rahner, que explícitamente quiere mantener la tradición católica sobre la posibilidad y realidad de una *visio beata* y de una *scientia infusa* en Cristo junto a una *scientia acquisita,* aunque reinterpretando todas esas doctrinas (cf. *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo,* en *Escritos de teología* V, 1964, 221-243; Kaiser, 204-212). Para ello considera fundamentales tres elementos. Rahner querría, en efecto, primero, poder asumir a fondo todo lo que aporta la exégesis moderna con su método histórico-crítico (225s); segundo, situar la base de comprensión de su cristología (desde abajo) en su antropología (238); y tercero, poner a contribución su concepción del ser y con ella también su concepción de la persona, influidas en gran medida por la concepción existencial de Heidegger, con lo que se cierra el acceso a la comprensión de la persona, tal como nosotros la hemos desarrollado. Para ello hace Rahner una amplia y matizada exposición de la vida espiritual del hombre por lo que respecta a lo sabido y consciente, lo subconsciente e ignorado, así como lo relativo a la autoconciencia. Pero las cuestiones acerca de la «ignorancia» de Jesús le llevan al «espacio abierto para libertad y obra» (229), en que se encuentra lo que nosotros en nuestra inteligencia de la persona hemos presentado como «libre autorrealización», que sólo más tarde aparece como contenido de la conciencia. Para Rahner el «saber es una hechura de muchos niveles; de modo que referido a esas diversas dimensiones de la conciencia y del saber, algo puede saberse y no saberse al mismo tiempo» (227). Ese «al mismo tiempo» dialéctico resulta ciertamente incomprensible, si no encuentra su explicación en una diversidad en la concepción misma de la conciencia. La misma peculiaridad de lo personal, no como tema específico pero sí establecida por la propia experiencia interna, vuelve a aparecer cuando Rahner dice acerca de la conciencia divina de Jesús: «Esa conciencia de la filiación e inmediateidad para con Dios reside en el polo subjetivo de la conciencia de Jesús» (235), y no se ha de pensar como un «objetivo tener ante sí a Dios». Habla aquí mucho de un «talante fundamental», que él define como un «saber de sí mismo no temático, no reflejo, tal vez nunca reflexionado» (236).

Bajo toda esta manera de pensar late sin duda el empeño por abarcar en el fondo todo el ser desde el punto de vista del «ser consciente y ser contenido» (¿ser = conciencia?). Con lo cual ciertamente desaparece la diferencia absoluta entre ser creador y ser criatura (cf. 1Cor 4,7), diferencia que ya no se ve pero que precisamente resultaba imprescindible desde la doctrina cristológica clásica de las dos naturalezas en Cristo (de ahí que hable Rahner de una «visión directa del *Logos* por parte del alma humana de Jesús», 241); con ello desaparece asimismo la recta comprensión de la importancia de la gracia creada para la naturaleza criatural en Cristo y para la recta comprensión de una *scientia infusa*. Efectivamente, para Rahner la gracia es siempre una «autocomunicación de Dios», y no primordialmente una gracia creada, como la explicaron los grandes escolásticos Buenaventura, Tomás, Alberto Magno, etc. Esas dificultades se hacen patentes una vez más, cuando Rahner habla constantemente de un «desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús» que él explica como la «historia de la autointerpretación» de Cristo (239). En la obra publicada con Thüsing en 1972 (*Christologie systematisch und exegetisch*, QD 55) puede por ello escribir: «Sin perjuicio de la suprema felicidad, sostenida a lo largo de la historia de su vida, de una conciencia profunda de tipo no reflejo sobre la proximidad (?) radical y única a Dios, esa autoconciencia de Jesús que se objetiva y verbaliza tiene una historia... Aprende, hace nuevas y sorprendentes experiencias y está amenazada por crisis supremas de autoidentificación» (Historia de la pasión, 28). Es ahí donde se sitúa especialmente el límite de esa cristología rahneriana: de algún modo se trueca en una «cristología de la autoconciencia de Jesús» que después se presenta como monofisita, aunque en este caso en un sentido antropológico y no teológico, y la salida de la conciencia se mantiene abierta a través del subconsciente.

Otro es el camino abierto por Helmut Riedlinger, que no pretende ofrecer como Rahner una nueva imagen de Cristo desde una concepción sistemática apoyada en la exégesis, sino que más bien quiere desarrollar las cuestiones del conocimiento y de la autoconciencia de Jesús precisamente desde una amplia base bíblica, desde el «testimonio general de la Escritura» (157; cf.,

además de su obra antes cit., Kaiser, 217-224). También él se interesa por la recta comprensión del ser humano de Cristo, que quiere explicar sobre todo con el concepto de «historicidad». Y como quiere evitar la «estrechez joánica» y partir más bien de los Sinópticos, en él no hay progreso alguno acerca de la doctrina teológica de la unión hipostática. Prefiere más bien, mediante una consideración de conjunto del conocimiento terreno de Jesús y de la visión divina del *comprehensor* después de su resurreción, llegar a una solución también en el marco de la «conciencia» (no en el problema ontológico); esa solución la resume en el concepto de «visión histórica de Dios», por la que entiende «el conjunto de la ciencia de Jesús, en la cual se unen de un modo que en definitiva nos resulta incomprensible la historicidad y la posibilidad escatológica» (158). A este respecto dice: «Por consiguiente, una verdadera entrada a un horizonte mental e imaginativo delimitado por la historia, la ignorancia, el cuestionamiento, la búsqueda, la duda y un auténtico progreso en el conocimiento de sí y del mundo son cosas que forman parte de la vida terrena de Jesús» (159). Esa «historicidad» cuenta también en él, a diferencia de Rahner, de cara a la «visión divina de Jesús» sobre la tierra, que quiere aplicar asimismo al conjunto del conocimiento de Jesús (incluido el saber profano). Aquí se ignora, a su vez, de cara a la cristología el problema creador-criatura, simplemente porque las cuestiones de la conciencia sustituyen a las cuestiones del ser.

Tanto en Rahner como en Riedlinger hay que reconocer abiertamente el esfuerzo por hacer justicia, o al menos por tener en cuenta, la Escritura y la tradición para la cristología, mientras que en los otros dos teólogos más bien tendríamos que hablar de un planteamiento completamente nuevo. En 1961 presentaba Edward Schillebeeckx su nueva cristología (cf. *Die neue Wende in der heutigen Dogmatik,* en «Offenbarung und Theologie», Maguncia 1965, 328-551; íd., *Het bewustzijnsleven van Christus*, en TvTh 1 [1961] 227-251; cf. en la misma revista p. 17-46). Con un talante nada tomista, el dominico holandés ignora por completo en Cristo las relaciones creador-criatura, hasta en la misma manera de hablar, y en su lugar parte de una cristología que entiende la

kenosis divina en un sentido radicalmente óntico: «Abarca toda la vida humana de Jesús como una libertad humana situada», excepción hecha de la libertad para el pecado (330). «En el ser humano de Cristo ya se ha dado el salto de lo humano a lo divino mediante la gracia unitiva» (*Bewusstsein,* 245). «El Hijo es Dios de una manera humana. De ahí que el ser humano en Cristo sea una manera de ser de Dios mismo, la de Hijo» (ibíd., 243). Por ello «el Cristo histórico experimenta lo divino precisamente allí donde experimenta lo humano en sí, no por encima ni fuera de sí mismo» (ibíd., 245). Hasta qué punto se identifican aquí por entero las cuestiones del ser y el pensamiento consciente lo prueba esta frase: «La unión hipostática es siempre para Cristo la gracia dada de antemano, de la cual vive como hombre. No es, pues, una gracia puramente ontológica más allá de la conciencia, sino que psicológicamente se deja sentir en la conciencia humana de Cristo, ...en la conciencia humana del yo» (ibíd., 245). En ella le viene dada simultáneamente a Cristo la conciencia de su filiación (ibíd.). Conciencia del yo, *visio beata,* ciencia infusa, ciencia adquirida no son más que distintos nombres de la única conciencia humana de Jesús (247s). Pero con ello la conciencia filial de Jesús está sujeta a la misma evolución que la conciencia humana del yo. ¿Y no es esto un cristología sin conceptos teológicos en el sentido antiguo y sin ninguna relación con los distintos testimonios del NT?

Finalmente, Piet Schoonenberg persigue de manera más radical el estudio del ser humano de Cristo en su ensayo cristológico (cf. *Ein Gott der Menschen,* Einsiedeln 1966, publicado luego en holandés en 1969; trad. cast., *Un Dios de los hombres,* Barcelona 1972; Kaiser, 224-236). Ofrece una nueva interpretación del dogma de Calcedonia, que a su entender se esforzó no por definir las relaciones entre Cristo y la criatura, «sino explícitamente por la presencia de todo lo divino y lo humano en el único y mismo Cristo» (66 [las citas son de la ed. alemana]). Schoonenberg es de la opinión de que por la Escritura y por la tradición «hay que reconocer positivamente... a Jesucristo un ser personal humano, y con ello un ser y devenir humano propio y un humano estar en la historia» (77). Tras algunas observaciones a la doctrina tomista

sobre la Trinidad y sobre la hermenéutica de los textos joánicos acerca de la preexistencia llega a la conclusión siguiente: «Lo que se dice de la persona divina preexistente (el *Logos*) no puede trasladarse a esa única persona humana» (87). Después no duda en confesar que «la concepción aquí desarrollada del ser personal de *Cristo representa una subversión del modelo de Calcedonia*... Ahora la enhipostasiada en Cristo no es la naturaleza humana sino la divina... Pero sobre todo, a nuestro entender, no es que la naturaleza humana esté hipostasiada en la persona divina, sino que es la naturaleza divina la que está hipostasiada en la persona humana» (92). Tal afirmación intenta él hacerla comprensible mediante una concepción radicalmente óntica de la *kenosis* (94). El ser persona lo entiende exclusivamente como «conciencia y libertad», que sólo pueden predicarse del hombre. En ese ser persona humana Cristo «ha llevado la perfección ontológica del estar en sí mismo hasta las cimas de la conciencia y la libertad; pero, al mismo tiempo, está limitado por su individualidad» (93). Lo que en el fondo persigue Schoonenberg es una «cristología sin dualidad» (de naturalezas), sin «negar la diferencia entre la creación y su Dios transcendente» (97). Dice a este respecto: «Nos importa la sustitución de las dos naturalezas de una única persona por la presencia de Dios que todo lo domina en esa naturaleza humana» (ibíd.). Para ello entiende el mismo ser humano como un «transcendente» y así habla de una «cristología de la transcendencia humana de Jesús» (100). Con ello «el ser humano como tal es el lugar de la manifestación de Dios y asimismo de su ocultamiento» (102).

Tales afirmaciones sólo son posibles porque Schoonenberg entiende ya al Jesús terreno de manera «escatológica» en el sentido definitivo: «Jesucristo es la culminación escatológica de la acción salvífica divina, y también de la historia de nuestra salvación» (104). En la naturaleza y persona humanas de Cristo coinciden en cierto modo la visión preexistencial del *Logos*, la visión del Jesús terreno en este mundo y la visión del Cristo escatológicamente completo: es una «cristología de la consumación humana» (104). Así, la presencia, oculta y total, de Dios en Cristo así como la transcendencia total de su humanidad permiten presen-

tar la vida espiritual de ese Cristo plena y exclusivamente como una vida humana. En él habita la plenitud de Dios «tan corporalmente (en ese hombre) que crece con él» (131). La ignorancia es justamente «el lugar para la capacidad superior de arriesgar su propio futuro, y con ello dar forma desde sí mismo a sus relaciones con los otros y con el mundo» (133). «Con ello se dice también que él (Cristo) sólo de forma progresiva fue descubriendo su misión, y con ella toda su persona y su cometido vital» (ibíd.).

Por las declaraciones personales de Jesús en la Biblia y por la imagen que a partir de las mismas desarrolló la investigación teológica, no se puede sostener esa explicación del «autodesarrollo de Jesús». Con ella se le niega a Cristo un conocimiento previo de su destino y de su futuro. Los vaticinios sobre la traición de Judas y la negación de Pedro se interpretan como «corazonadas por las que Jesús barruntó la caída de los mismos» (137), como también habría «barruntado» –según Schoonenberg– su pasión y la ruina de Jerusalén (139). El sentido radical en que toma aquí la conciencia y autoconciencia meramente humana se echa de ver sobre todo en el hecho de que Schoonenberg admite evolución y cambio tanto para la autoconciencia de mismidad y de envío por parte de Jesús como respecto de su conciencia mesiánica y filial (140-145), ya que todo está condicionado por el conocimiento del entorno. En ese contexto es natural la supresión de la *visio beata*. Por otra parte hace largas consideraciones, que a su vez hablan de que toma muy en serio las relaciones «del Hijo con el Padre» en el sentido de las declaraciones joánicas o del pasaje joánico de Mateo y Lucas, que precisamente cobran todo su valor a través del desarrollo humano. Sin embargo cabe preguntarse cómo pueden concordarse lógicamente esas afirmaciones.

Finalmente, querría unir a los nombres de Schillebeeckx y Schoonenberg el de Philipp Kaiser con su gran exposición histórica *Das wahre Menschsein Jesu,* aunque presentando al mismo tiempo las imágenes de Cristo en la Escritura y la tradición (Kaiser, 272-300). Este autor concibe «el pleno ser humano de Jesús como dualidad en la unidad», la finitud y limitación de la espiritualidad de Jesús, su «estructura dialógica» –que es un

propósito especial de Kaiser–, el ser humano de Jesús entendido como revelación del Padre, para interpretar después «la estructura trinitaria de la vida espiritual de Jesús». en el sentido de que «intenta pensar lo divino como dado al hombre, lo que ciertamente constituye el núcleo del misterio de la encarnación» (298s). También aquí se pasa por alto la distinción entre creador y criatura, entre problema de conciencia y problema del ser.

Resumiendo estas breves referencias históricas creo poder decir que aquí se echa de ver cómo una cristología «desde abajo» no puede llegar a una meta razonable, y que el planteamiento bíblico para una cristología «desde arriba» sigue siendo el único camino hacia nuestro misterio de fe.

b) Ensayo de sistematización.

Tras estos análisis comprensivos y críticos de las cristologías más recientes intentaremos explicar nuestra propia posición, que se apoya en lo que queda dicho sobre la persona de Jesús (§ 21).

1. El punto de partida sigue siendo la declaración del concilio de Calcedonia de que en Cristo «las dos naturalezas, la divina y la humana, están unidas sin separación y sin mezcla», porque en tal declaración se contiene expresada de forma válida tanto la doctrina bíblica como la visión teológica de las afirmaciones bíblicas gracias a los esfuerzos de reflexión de los primeros siglos cristianos, por lo que tales afirmaciones no han de ser reinterpretadas.

2. Hoy, sin embargo, tenemos necesidad de esclarecer un tanto ese misterioso ensamblaje «de las dos naturalezas», en la medida en que lo permite el misterio de Cristo, considerando con mayor detalle el ser personal en esas dos naturalezas. Un dato fijo es que «el ser personal en la naturaleza divina» se define por la triple personalidad de la única esencia divina y personal, y que a cada persona divina, como portadora de la única esencia divina, le corresponde el ser creador en sentido pleno e inequívoco. Con ello ha de mantenerse la *diferencia absoluta entre creador y criatura* dentro de un pensamiento claramente ontológico. Y eso es, precisamente, lo que no queda asegurado de manera adecuada en

los ensayos precedentes de Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg y Kaiser. Y sin embargo es de singular importancia, si queremos establecer claramente en Cristo el ser creador de la naturaleza divina y el ser criatura de la naturaleza humana, de acuerdo con sus dos naturalezas. Para nosotros el fundamento puede estar en la *Summa theologica* III, q. 9, a. 1, ad 1, del Aquinatense («Si en el alma de Cristo no hubiese, al lado de la ciencia divina, ninguna otra ciencia, no habría sabido nada») así como la tesis del propio santo Tomás de que la naturaleza creada no puede ser portadora del conocimiento divino, pues, de lo contrario, «las naturalezas se mezclarían».

3. La misma tensión ontológica al hablar de Cristo se hace patente en la cuestión de la *conciencia y conocimiento de Jesús.* Aquí se requiere una clara afirmación sobre la naturaleza humana y creada en Cristo, a la que nada puede faltar de lo que pertenece al hombre. Mas para que puedan mantenerse las afirmaciones de la Escritura, que sobrepasan lo humano, es necesario poner de nuevo en juego el ser persona también en lo que respecta a la conciencia y conocimiento como «fundamento subjetivo» (K. Rahner); y ello porque nuestro autoconocimiento humano nos dice que no es nuestra inteligencia o nuestro espíritu en sí el que piensa, conoce y es en definitiva el portador de la conciencia, sino nuestro espíritu o inteligencia en tanto que «instrumento del yo pensante o cognoscente», como instrumento de nuestro yo, que no puede pensar sin el espíritu o la inteligencia, la cual a su vez tampoco se da sin nosotros los hombres, sin nuestro yo. Con ello quedará patente que también entra en juego el ser personal divino en Cristo, como todavía tendremos ocasión de exponer al menos en las cuestiones de la *visio Dei* y de algún modo también a propósito de la *scientia infusa* de Jesús. Tomás sólo califica como *instrumentum Verbi divini* en Cristo a la voluntad operadora de milagros (*S.Th.* III, q. 13, a. 2-4), no al *intellectus.* No basta con hablar en Cristo sólo de una «presencia oculta de Dios», en el sentido en que lo hace Schoonenberg (o como lo hace Rahner en el subconsciente). Tales afirmaciones no pueden hacer justicia a las declaraciones joánicas sobre las relaciones de

Jesús con Dios o del Hijo con el Padre. En los cuatro teólogos antes mencionados persiste, como impedimento de una explicación de ese misterio de Cristo que pudiera considerarse como satisfactoria para nuestra época, la *identificación de ser y conciencia,* sobre todo por lo que se refiere a la naturaleza divina, aunque también a la naturaleza humana, como hemos intentado exponer al discutir el tema de la conciencia del yo humano de Jesús.

La misma Escritura destaca que Cristo es creador: «Todas las cosas fueron creadas por él y sin él nada se hizo» (Jn 1,3; Col 1,16s). Pero eso no se puede admitir para la naturaleza humana y, en consecuencia, tampoco para las posibilidades y facultades cognitivas humanas; más bien hay que entenderlo exclusivamente de la persona del *Logos,* en el cual sin embargo se «funda» (subsiste) el ser personal humano de Cristo, como en el simple hombre todo lo criatural se funda en el creador, aunque exista y se comunique como un ser personal criatural –es decir, aunque tenga su propia vida criatural en el conjunto de la creación–. El misterio fundamental de Cristo, que en el concilio de Calcedonia se describe con la declaración de las «dos naturalezas, inseparables e inconfusas», sigue siendo decisivo en la medida en que es posible hablar de la «persona de Cristo» como del «conocimiento y conciencia de Jesús». Y el ensamblaje entre ese «sin división y sin mezcla» sólo es posible en el ser personal cuando éste es visto y asumido adecuadamente en su estructura básica trinitaria, según queda expuesto. Sólo así se pueden explicar lo que hay de creador y de criatura en Cristo. La concepción trinitaria de la persona se convierte a su vez en cierto modo en el soporte para la comprensión de ese ensamblaje de las dos naturalezas, así como del «sin separación y sin mezcla».

Y sólo así se mantiene el ensamblaje –necesario para una cristología católica válida– de exégesis bíblica y de sistematización dogmática, que ni deben separarse ni mezclarse. El misterio de Cristo, como *mysterium strictissime dictum,* queda asumido por completo en todos estos intentos de explicación, que integran plenamente las afirmaciones de la cristología tradicional:

a) El *Logos,* como segunda persona de la divinidad y a la vez como persona propia de Jesucristo, ha de entenderse también en

la Trinidad como «fundamentado en la única naturaleza divina personal» y «como Hijo que existe engendrado por el Padre» y que «se comunica con el Padre en la única naturaleza divina cual conocimiento en el amor (Espíritu)», porque «el Padre y yo somos una sola cosa».

b) El ser personal humano en Cristo como ser personal creado se apoya total y plenamente en el *Logos* como Dios creador; pero existe y se comunica como criatura en sí y ahora como parte de este mundo. En el hombre Jesucristo la semejanza divina, propia de todos los hombres, es ya una filiación divina perfecta, y ello a su vez no sólo por gracia, como es posible en el hombre natural en tanto que criatura y como se hará singularmente patente para el cristiano en la consumación (cf. 1Jn 3,2), sino de un modo esencial, hasta el punto de que Cristo puede decir: «Quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9), «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30), «El Hijo no hace nada que no vea hacer al Padre» (Jn 5, 19s.30).

c) Aquí se pone ya de manifiesto lo que aparecerá al final de la cristología y que aún habrá que desarrollar más la soteriología, a saber: que Cristo no sólo históricamente sino en el plano óntico es el centro de la historia de la salvación y por ello el centro del mundo, por cuanto precisamente a través de la encarnación del *Logos* supera la diferencia absoluta entre creador y criatura, establecida por Dios en la primera creación del mundo, y abre el camino hacia aquel misterio absoluto de la historia salvífica y de la historia universal que Pablo ha resumido en estas palabras de su primera carta a los Corintios: «Después el Hijo se someterá a aquel que se lo sometió todo, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). Con este ensayo es ya posible que Cristo sea el «centro en todo» (*medium tenens in omnibus:* Buenaventura, *In Hex. col.* I, 10), idea que ampliaremos al tratar la soteriología.

4. A partir de aquí vamos a formular nuestras afirmaciones sobre la conciencia y el conocimiento de Cristo, uniendo la consideración de la diversidad en la conciencia y saber de Jesús con la diversidad en el sujeto u objeto de esa conciencia o saber, para

volver así a ensamblar el orden de la conciencia y del ser. Estas cuestiones serán aquí expuestas al hilo de la doctrina de santo Tomás, porque en él se mantiene todavía la conexión creyente de tales cuestiones con la doctrina de la unión hipostática, a la vez que subyace el primer planteamiento útil para la comprensión moderna de las mismas.

a) Si echamos una mirada a los testimonios personales de Jesús en la Escritura lo primero que hemos de consignar es que *se sabe constantemente* «Hijo del Padre del cielo». Acerca de esa autoconciencia de Jesús hay que decir tres cosas: 1) Esa conciencia filial de Jesús se expresa por vez primera en el testimonio bíblico del templo, cuando Jesús tenía doce años, y de una manera que manifiesta que forma parte de su ser dicha autoconciencia, y no que haya surgido en un determinado momento. 2) Así, pues, tal conciencia filial es algo originario y esencial, sin que haya cambiado a lo largo de toda su vida, ni siquiera en la pasión y muerte, donde no se debe entender en un sentido absoluto el grito de invocación que Jesús lanza tomando literalmente las palabras del salmo mesiánico 22 («¿Dios mío, por qué me has abandonado?»: Mc 15,34; Mt 27,46), ni hay por qué contraponerlo a las palabras del monte de los Olivos («Padre, si es posible...»: Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42) ni al último grito (Mc 15,37; Mt 27,50) que Lucas reproduce con la cita de otro salmo mesiánico, el 31(30),6 («Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»). No sólo la imagen cristológica del Evangelio de Juan, sino también el «pasaje joánico» de Mt 11,27 y Lc 10,23 («Nadie conoce al Padre sino el Hijo»), que se atribuye a la fuente Q, así como la imagen cristológica de Marcos (1,21: la palabra del Padre en el bautismo de Jesús; Mc 9,7: la palabra del Padre al Hijo en la transfiguración) constituyen otros tantos testimonios de esa conciencia filial. 3) Esa genuina conciencia filial de Jesús nunca aparece en él de una manera «refleja», como el hombre natural no sólo refleja sus «títulos» sino también su «ser» (por ejemplo, respecto de su ser criatural). Ocurre más bien que las «autodeclaraciones del Hijo» aparecen siempre como afirmaciones en las que el Jesús de Nazaret histórico se presenta como lo que es en su ser más íntimo: aquí «el Hijo» podríamos sustituirlo perfectamente por el «sí mismo»

o «yo profundo» y no reflejo del hombre Jesús que se presenta con tales autodeclaraciones.

b) Esas afirmaciones conducen a la cuestión de *si Jesucristo ha sabido también que él era Dios.* A lo cual hay que decir: 1) Una tal afirmación nunca aparece en boca de Jesús; siempre se mantiene en la declaración de «Hijo del Padre». Como ya queda expuesto (§ 14), la afirmación de que Cristo es Dios sólo nos ha sido posible con el desarrollo de la concepción veterotestamentaria de Dios precisamente en ese encuentro del mundo judío y gentil con Jesús de Nazaret y su misterio tal como se ha mostrado en su vida, enseñanzas y acciones: en la verdad del Dios uno y trino. 2) Sin embargo, en la autoconciencia inmediata de Jesús ha debido de estar vivo y operante ese «conocimiento del ser divino». Sólo así se comprende que en el encuentro con él pudiera desarrollarse de forma lenta pero necesaria esa evolución, a la que acabamos de referirnos, desde la imagen de Dios estrictamente «monoteísta» de los teólogos judíos del tiempo de Cristo hasta la nueva «imagen trinitaria de Dios» del cristianismo: en esta última el ser divino del Hijo –que ya en la Escritura aparece como «creador, redentor y juez del tiempo final»– se convirtió en doctrina de fe inconmovible, desde la que se desarrollaron y entendieron todas las otras verdades fundamentales del cristianismo, como se verá sobre todo en la soteriología. Lo cual contiene también la imagen cristológica de Juan (cf. *supra* § 10), así como el pasaje joánico de Mt 11,27 («Nadie conoce al Padre sino el Hijo»). 3) Otra es la cuestión que se plantea de continuo, sobre todo desde la edad media: si el hombre Jesús –o «el alma de Jesús»– ha sido consciente del «ser divino de Jesús». Con todos los grandes teólogos hay que decir aquí que «el alma» o «el hombre» en cuanto criaturas son de naturaleza finita mientras que Dios permanece infinito, por lo que el alma, realidad finita, no podía tener como «contenido de conciencia» la realidad infinita de Dios. Eso enseñaba el Aquinatense *(S.Th.* III, q. 10, a. 2 y 3) en su distinción entre creador y criatura, mientras que Fulgencio De Ruspe († 533), al identificar alma y persona, podía enseñar *(Ep.* 14,3.31): *Animam Christi habere plenam notitiam deitatis* («El alma de Cristo tuvo conocimiento pleno de la divinidad»).

Éste es también el motivo de por qué hemos tomado siempre posición en contra de la mera «cristología de conciencia» de la época actual. Y ahí está también la razón de que en estas cuestiones acerca de Cristo hayamos distinguido resueltamente desde el principio entre «ser personal» y «vida anímica consciente» (persona y alma) y hayamos desarrollado un concepto de persona propio. Y ahora surge tanto más apremiante la cuestión de si Cristo tuvo ya durante su vida terrestre la *visio beata* o visión de Dios que los bienaventurados disfrutan en el cielo, o incluso una visión más alta, y ello desde el comienzo de su concepción, como enseña de forma explícita santo Tomás (*S.Th.* III, q. 9, a. 2; q. 34, a. 4). La respuesta a esta cuestión depende de la idea que nos formemos de la «vida de gracia de Jesús», y allí habrá que tratarla (§ 24).

c) De lo dicho se plantea la cuestión de *en qué relación mutua están el yo divino y el yo humano de Jesús* precisamente en lo que se refiere a su conocimiento y ciencia. Con la vista puesta en la distinción antes aludida (no separación, porque no existe ningún yo humano sin el alma del hombre) entre persona y alma, tenemos que decir: 1) Si el yo humano se entiende como expresión de una «persona humana», que ya en cualquier hombre se capta únicamente como realidad transcendente (nombre predicacional) y no en su propia realidad, y está en el plano de las criaturas, hemos de decir de Cristo sobre la base de nuestra inteligencia de la unión hipostática que ese yo humano en Jesús no sólo está abierto de un modo crítico-cognitivo sino más bien de una manera real al yo divino, y desde luego sin que el yo humano «tome» (usurpe) el yo divino sino que, por el contrario, el yo divino actúa como fundamento en que subsiste el yo humano por la encarnación de Dios mostrándose siempre por encima de ese yo humano, que no sólo está realmente abierto al yo divino, sino que también se muestra realmente abierto, y al modo criatural se abre con el deseo, la súplica y la propia donación. Esto se echa de ver en los milagros de Jesús, en los cuales se manifiesta el poder divino de Jesús a través de la acción humana, aunque al mismo tiempo se hace también patente la frontera de la naturaleza humana, como en la curación del ciego (Mc 8,22-26) o en la sinagoga de Nazaret

(Mc 6,5s). En ese sentido van también los testimonios bíblicos de Jn 5,19-30 sobre los plenos poderes del Hijo por el Padre y frente al Padre, así como las afirmaciones de que Dios, que siempre escucha al hombre que le sirve (Jn 9,31), escuchará con más razón a Jesús, «el Hijo» (Jn 11,41s: «Yo sabía que tú siempre me escuchas», en la resurrección de Lázaro). 2) La unión del yo humano con el yo divino es tan real y esencial en Cristo, que éste puede obrar lo divino en el signo de la acción humana, como se pone de manifiesto cuando perdona pecados (Lc 5,20: curación del paralítico; 7,48s: la pecadora). 3) El testimonio más profundo en favor de la conexión real del yo criatural con el yo divino-creativo en Cristo (sin mezcla de las naturalezas) es su resurrección de entre los muertos, que vaticina tres veces (Mc 10,34; 9,30; 8,31) y que cumple la mañana de Pascua (Mc 16,6); la predicación apostólica la interpretará como resurrección del hombre Jesús «operada por el Padre» (Act 2,24.32; 13,24; 17,31; 3,15).

d) El perdón de los pecados, al igual que los vaticinios de la pasión, nos llevan a la cuestión del *conocimiento que Jesús* tenía del hombre y de su historia, y especialmente *de su propia historia personal y de la historia salvífica del mundo.* Antes de responder a esta cuestión hemos de reflexionar brevemente sobre la conexión entre «poder creador de Dios» y «capacidad criatural del hombre como espíritu en un cuerpo», porque éste es el lugar en que la cristología tradicional hablaba de la *scientia supernaturaliter infusa (indita),* y que precisamente desde H. Schell con tanto desagrado se ha estudiado, cuando no ha sido negada, en la consideración moderna del «hombre Jesús», en razón misma del ser humano de Jesús; Schoonenberg hasta pretende entenderla como «meros presentimientos» o corazonadas.

1) Empecemos por decir que el punto de partida de esas nuevas tentativas por presentar a Cristo como «verdadero hombre» es también el espíritu de nuestro tiempo, condicionado como está por el secularismo (que ignora la doctrina de la creación: cf. P. Tillich) y por un ateísmo práctico, que sólo reconoce a Cristo como hombre (cf. F. Gogarten: Cat 12, 1958, 67-75). Por ello pasan completamente por alto la gran fundamentación veterotestamentaria de la doctrina del *Logos* del NT, que se encuentra

en la doctrina de la sabiduría del AT. La sabiduría veterotestamentaria, que «el Señor creó al comienzo de sus caminos y de sus obras» (Prov 8,22 LXX), es en cierto modo «el misterio ordenador del mundo, que no sólo llama al hombre sino que también le ama» (cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen Vlyn 1970, 217). En su enfrentamiento con los arrianos ya Atanasio había estudiando ampliamente este pasaje *(Contra ar.* II, c. 78/79), deduciendo del mismo que en contra de lo que enseñaban los arrianos, el *Logos* no es una «criatura» de Dios, sino más bien la «Sabiduría», engendrada por Dios desde la eternidad y otorgada al mundo por la encarnación de Cristo, de forma que ese mundo, colocado ahora bajo la «Sabiduría divina», puede conocer a Dios de un modo nuevo; más aún, que Dios mismo esté presente en el mundo de una manera nueva, precisamente en el Dios-hombre Jesucristo.

Partiendo de la doctrina del Espíritu Santo (como amor), que le es dado al hombre (Rom 5,5) y que en el hombre habita (Rom 8,11), y siguiendo a Pedro Lombardo (*Sent.* I, 17), que con muchos otros teólogos había enseñado que el mismo Espíritu Santo «es el amor con que el hombre ama», la edad media desarrolla la doctrina de la «gracia creada en el hombre» (cf. Alberto Magno, Tomás, Buenaventura, etc.: véase CTD V, § 25), ahondando asimismo en la doctrina de que ya en el hombre natural hay una «ciencia infusa», que no es sino una «ciencia otorgada por gracia». Cualquier hombre puede experimentar en sí que también las facultades naturales son don de la naturaleza, y por ende también un don de Dios. Sobre esa base construyó Agustín su propia doctrina de la iluminación en la teoría del conocimiento inspirándose en Sal 67(66),2: «Señor, haz resplandecer tu rostro sobre nosotros (cf. Núm 6,24-26: la bendición de Aarón), para que conozcamos tu camino sobre la tierra», y en la exposición de ese pasaje escribía: «Envía el rayo de tu sabiduría, para que expulse nuestras tinieblas y brille sobre nosotros tu imagen.» Sobre el Sal 119(118),105 («Una antorcha es tu palabra para mi pie y una luz en mi sendero») comenta Agustín: «Ninguna criatura, por racional e inteligente (*rationalis et intellectualis*) que sea se ilumina por sí misma, sino que su luz se enciende más

bien por la participación en la verdad eterna.» Finalmente, hemos de citar también el famoso pasaje de la obra temprana (redactada hacia el año 390) de Agustín en que describe su camino hacia el conocimiento de la verdad, porque dicho pasaje tiene también algo que decir para la recta comprensión del conocimiento de Jesús. Escribe, en efecto, Agustín (*De vera rel.* c. 39, n.° 72): «No vayas fuera, vuelve a ti mismo (*redi in te ipsum*), porque en el hombre interior habita la verdad. Y si allí encuentras tu naturaleza mutable, trasciéndete a ti mismo (*trascende et te ipsum*). Pero sé consciente de que cuando te superas a ti mismo, superas tu propia alma, dotada de razón. Aspira hacia allí donde se enciende la misma luz del espíritu. ¿Adónde tiende cualquier pensador serio sino a la verdad? Ésta no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Reconoce aquí la suprema concordia (*convenientiam*) e incorpórate a la misma. Confiesa que tú no eres lo que ella (la verdad) es. Cuando no se busca la verdad misma, pero llegas a ella en tu búsqueda, no lo haces sin embargo por un camino de distancia espacial sino mediante el deseo espiritual (*mentis affectu*), de modo que el hombre interior (*interior homo*) con aquel que en él habita no llega a la coincidencia por las pasiones bajas y carnales sino por las espirituales y supremas.» De ese modo nace el hombre interior, mientras que el hombre exterior muere de continuo día tras día (2Cor 7,16).

No hay que perder de vista esta teoría agustiniana del conocimiento ni los objetos que corresponden a esa manera de conocer (las verdades inmutables sobre el hombre y para el hombre como criatura a imagen de Dios), si se quiere entender correctamente la doctrina medieval de la *scientia infusa* y el anuncio del «reino de Dios» por Jesús, tal como lo presentan los evangelios sinópticos, como objeto central de esa *scientia infusa.* Y habrá que reconocer que esa doctrina de la *scientia infusa* en Cristo se acerca a la realidad más que todas las cuestiones acerca del conocimiento natural y adquirido de Jesús, que ciertamente se refiere sobre todo a los objetos externos del conocimiento que se apoyan en experiencias sensibles, y a las cuales nos referiremos después. Teniendo esto ante los ojos se comprende también cómo esa

cristología clásica puede hablar de Cristo cual *viator simul et comprehensor* (Tomás, *S.Th.* III, q. 15, a. 10, ad 1: *secundum diversa*), pues ahí no se debaten precisamente los objetos de conocimiento sensible sino más bien las verdades humanas más profundas que encuentran su cumplimiento en la *scientia beata* del tiempo final.

2) Así se comprende también que santo Tomás atribuyera a Cristo un conocimiento singular de aquellas verdades que se refieren a la salvación eterna, porque él había venido al mundo justamente para indicarnos el camino que conduce a la misma (*S.Th.* III, q. 9, a. 2). Con argumentos muy convincentes empieza por exponer (ibíd., q. 10, a. 1-4) que Cristo en cuanto hombre (en virtud de su naturaleza creada) no podía contener (*comprehendere*) al Verbo o el ser divino, y que el alma creada de Cristo, a pesar de la unión hipostática (personal), tampoco podía abarcar lo infinito en su realidad –es decir, por visión–, sino sólo en su posibilidad –o sea, por *scientia simplicis intelligentiae*–. Algunos años más tarde Guillermo de Ware († después del 1305) enseñaría de manera general que Cristo no pudo conocer en un acto único y tampoco sucesivamente y de un modo habitual lo que el *Logos* (el Verbo eterno) conoce, y ello porque precisamente en Cristo el conocimiento ha de medirse por las facultades creadas, no por su ser personal divino (*Sent.* III, q. 185).

En virtud de la unión hipostática, en la cual el ser humano, a pesar de su limitación, está realmente unido en su coronación personal con el Verbo de Dios, en el que todo fue creado (Jn 1,1) y que en el más allá constituye la felicidad de los bienaventurados y el objeto en que éstos contemplan todo lo posible criatural (no lo posible divino), Jesús ya en la tierra pertenece al orden de los *comprehensores,* y «por lo mismo conoce en el Verbo el ser total de lo creado, y de acuerdo con ello, las posibilidades y facultades y todo cuanto de cualquier otra forma es posible a la criatura» (ibíd., a. 2c.). Tomás piensa aquí evidentemente en lo «histórico e historicosalvífico» («todo lo que de algún modo existe o existirá o ha existido, creado, pronunciado o pensado»), y aquí también expone el famoso pasaje de Mc 13,32 («el día último nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre»),

en el sentido de que Cristo sabía ese día ciertamente, pero no quiso comunicárselo a los apóstoles, según se desprende de Act 1,7 («no os corresponde a vosotros conocer los tiempos o momentos que el Padre ha fijado por su propia autoridad»). Así lo habían enseñado ya Juan Crisóstomo (*In Mt* 77,1), Cirilo de Alejandría (*Thes. de Trin.* 22), Sofronio († 638) contra Temistio (*Ep. Syn.:* PG 87,3,3192) y Juan Damasceno († antes del 754; *De fide orth.* III, 22: PG 94,1088) en la lucha contra el nestorianismo; mientras que Ireneo (*Adv. haer.* II, 28,6), Atanasio (*Adv. Ar.* III, 43) y Gregorio de Nacianzo († 390; *Or. Th.* 4,15: PG 36,124) enseñaron en contra de los arrianos que Cristo, en cuanto hombre, no había tenido ese conocimiento.

Teniendo en cuenta precisamente esos dos pasajes escriturísticos cabría preguntarse también si el fundamento de esa «ignorancia del Hijo» no habría que verlo justamente en su ser hombre, por cuanto que el día del juicio queda más allá de nuestra historia temporal y, por tanto, más allá de la historia de la salvación sobre la tierra como tiempo de gracia y no de juicio, y en consecuencia el Dios creador (el Padre) no se lo ha revelado al espíritu creado, es decir, al hombre, y por ende, tampoco a Cristo, que es hombre. En este contexto atribuye santo Tomás a Cristo una cierta «omnisciencia» respecto de lo creado (III, q. 11, a. 1: todo cuanto Cristo contempla en sí mismo *per scientiam visionis:* cf. q. 19, a. 2, ad 2).

3) Ahora bien, eso sólo puede entenderse, si el orden personal del *Logos* y el orden psíquico del alma de Cristo en su capacidad esencial se contemplan de una manera que parece superar la distinción entre criatura (alma) y creador (Verbo de Dios); por lo cual, con nuestra distinción entre persona y alma ya no parece encajar plenamente en la teología esa afirmación de santo Tomás. El propio Aquinatense advirtió esa dificultad (ibíd., ad 3) e intentó solucionarla diciendo que, evidentemente, la ciencia del alma de Cristo no puede alcanzar la ciencia divina que llega al infinito, al menos por lo que se refiere a la claridad del conocimiento. Pero en virtud de la unión hipostática el alma de Cristo puede conocer «lo divino» de un modo más perfecto y claro que las demás criaturas, más incluso de cuanto puedan hacerlo los

bienaventurados en el cielo, porque precisamente la culminación personal de esa alma es el mismo Verbo de Dios.

La unión hipostática es precisamente la «gracia mayor» que se le puede otorgar a una criatura, y con esa gracia suprema le corresponde también a Cristo la forma suprema del conocimiento criatural. La capacidad cognoscitiva de Cristo se entiende aquí no sólo desde la autoexperiencia humana, sino más bien desde el ser criatural del hombre y desde su ser gratificado. Así enseña santo Tomás explícitamente que en Cristo la *potentia oboedientiae,* que se define tanto por la acción de la naturaleza como tal como por la acción de la causa primera de la naturaleza creada, Dios, es suprema. Por ello conoce Cristo todo lo que naturalmente puede conocerse y cuanto puede conocerse por revelación; y todo ello de la manera más perfecta (III, q. 11 a. 1c.) y por sí mismo, y no sólo por conclusiones de las experiencias históricas (ibíd., a. 2c.). De esa ciencia infusa –que como tal es directa– pudo Jesús sacar sus propias conclusiones (cf. Mt 17,25ss), sobre las que pudo discutir con sus apóstoles (los hombres; ibíd., a.3). Esa ciencia infusa de Jesús es, en razón de su procedencia divina indirecta, mayor que la de los ángeles; pero no lo es respecto del receptor, toda vez que los ángeles son espíritus puros y Cristo es hombre en un cuerpo (ibíd., a. 4). La ciencia de Jesús, que él comunicó a los apóstoles con su predicación, es exactamente igual que nuestro conocimiento humano, una «ciencia habitual» (*habitualis*), de la que Cristo podía hacer uso a su arbitrio, como nosotros los hombres podemos hacerlo de nuestros conocimientos (ibíd., a. 5), y al igual que en nosotros difieren los distintos «estados de conocimiento» y los distintos «objetos cognitivos», así también en Cristo (ibíd., a. 6).

Echando una mirada retrospectiva a estas consideraciones, hemos de decir que las afirmaciones aquí desarrolladas se definen por la profunda comprensión óntica de la unión hipostática. Esas afirmaciones sólo resultan problemáticas cuando el ordenamiento personal del Verbo divino creador (e increado) y los ordenamientos psíquicos (todavía prepersonales, pero que están al servicio de la persona) se contemplan tan estrechamente ligados, que lo personal se ve ya como la realidad cognitiva sin más. No se puede

negar, sin embargo, que esas profundas consideraciones sobre el saber infuso de Cristo acerca de su propia historia y de la historia de la salvación responden sin duda a los cuadros bíblicos de la actividad de Jesús, resultando problemáticas o falsas, únicamente cuando, cual objeto de esa ciencia (infusa) ya no aparecen sólo los hechos y realidades historicosalvíficas sino también las cosas del mundo como tales, y se pregunta, por ejemplo, si Cristo tuvo ya el conocimiento matemático de un Ptolomeo o los conocimientos cientificonaturales de nuestro tiempo.

e) Más cercanos aún nos resultan los razonamientos de santo Tomás sobre la *ciencia adquirida del alma de Jesús* (III, q. 12), porque llega ahí a afirmaciones que hoy nos parecen evidentes y que, para nosotros, son consecuencias de la concepción calcedonense de la unión hipostática, que mantiene en Cristo las dos naturalezas, la divina y la humana, sin división ni mezcla. La notable distinción aristotélica entre entendimiento posible y entendimiento agente (*intellectus possibilis* e *intellectus agens,* en correspondencia aproximada al rayo de luz y al espacio luminoso en la teoría agustiniano-franciscana del conocimiento) ofrece la posibilidad de cuestionar críticamente las afirmaciones de santo Tomás también desde nuestra mentalidad moderna (y poskantiana). El Aquinatense es el primero que expone en su *Summa* la necesidad de que Cristo hubiese tenido una ciencia adquirida propiamente dicha, porque como hombre poseía de necesidad un entendimiento agente, capaz de sacar nuevos conocimientos de los datos de la experiencia (*phantasmata:* q. 12, a. 1). En sus respuestas a las objeciones hace hincapié en que el ámbito de la experiencia de Cristo era «limitado», por lo que también su conocimiento de las cosas terrenas hubo de serlo: «De conformidad con ese conocimiento el alma de Cristo no lo supo simplemente todo, sino sólo justamente aquello que es accesible a la inteligencia humana (*intellectus agens*); así, mediante esa ciencia no conoció la esencia de las distintas substancias, ni los datos particulares del pasado, del presente y del futuro» (ibíd., ad 3).

Cuando el Aquinatense agrega que esas cosas las conoció Cristo por la *scientia indita,* también nosotros tenemos que decir hoy en el plano teológico que no sólo el *intellectus agens* sino

incluso el *intellectus possibilis* de las criaturas es limitado y no puede conocerlo todo sin más, como ya enseñó Aristóteles (*De anima* III, c. 8, 431*b*, 21) y santo Tomás lo repite con él muchas veces. Esa limitación comporta el que hoy podamos considerar desafortunada para el conocimiento de las cosas del mundo la interpretación que santo Tomás hace de Lc 2,52 («Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres»), cuando sostiene que en Cristo no crecía el cúmulo de sus conocimientos humanos, sino que con el paso de los años simplemente mostraba «más y mayor profundidad» de lo que sabía; pero respecto de su *habitus* cognitivo no habría habido ningún progreso, porque desde el comienzo la *scientia infusa* era en él perfecta y la *scientia beata* no podía aumentar. Supongamos que Tomás sólo piensa aquí en el «conocimiento historicosalvífico», que le era propio en virtud de la unión hipostática y como redentor del mundo elegido desde toda la eternidad, en tal caso se comprende que agregue inmediatamente, por lo que respecta al conocimiento objetivo, que en Cristo hubo de darse un «verdadero crecimiento» en virtud de la posibilidad de adquirir nuevos conocimientos mediante la actividad abstractiva del *intellectus agens* respecto de los llamados *phantasmata*. «De donde se sigue que en el alma había un *habitus* cognitivo que podía aumentar mediante tales abstracciones de contenidos conocidos (*specierum*)» (ibíd., a. 2).

La misma distinción habrá que introducir, cuando santo Tomás continúa diciendo (a. 3) que Cristo, como maestro de la verdad predestinado y enviado por Dios («Mira: testigo para los clanes lo hice, caudillo y soberano de los pueblos»: Is 55,4), recibió todas esas verdades de Dios y no tuvo necesidad de recogerlas de ningún hombre. En favor de esta afirmación teológica se recurre a numerosos pasajes escriturísticos que hablan de la «admiración de la gente por la predicación de Jesús» (Lc 2,47, cuando Jesús tenía doce años; Lc 4,22 después de su discurso en Nazaret; Mt 7,29: «Habla como alguien que tiene poder»). El razonamiento acerca de la ciencia infusa no puede negar, sin embargo, que Jesús como hombre conoció las cosas y las circunstancias terrenas por la enseñanza de los padres, de otras personas y por su propia experiencia y reflexión (III, q. 12, a. 2, d. 1).

Lo decisivo en las afirmaciones sobre la *ciencia de Jesús* es que ésta ha de verse desde su ser humano-divino, así como *en el marco de su historia temporal, de su historia personal y de su personal cometido en la vida.* Sólo para eso proporcionan apoyo los textos de la Escritura, sin los cuales nada válido puede establecerse acerca de la ciencia de Jesús, al igual que la autoconciencia íntima de Jesús como el «Hijo del Padre» sólo puede establecerse por las afirmaciones de la Escritura, aunque la interpretación de esas «autodeclaraciones» de Jesús sólo pueda realizarse de forma válida dentro de la doctrina trinitaria de Dios y la doctrina de la unión hipostática en Cristo que la fe de la Iglesia ha desarrollado. Que también santo Tomás piensa en esta dirección puede demostrarlo la última cuestión sobre si Cristo fue instruido también por los ángeles (ibíd., a. 5). Expresamente dice el Aquinatense al respecto que el alma de Cristo es «perfecta» en su conocimiento de las cosas sensibles del mundo por su conocimiento experimental, y en las otras cosas por su *scientia infusa.* Lo que el ángel proporcionó al Señor en el huerto de los olivos (Lc 22,43) no fue una instrucción sino un consuelo para el hombre Jesús, que en razón de su ser humano también se turbó humanamente. Dada la identificación de «persona y alma», la pasión de Jesús se interpretará después únicamente desde su corporeidad. De ello tratamos en el parágrafo inmediato.

f) Por encima de las cuestiones de la cristología clásica acerca de este tema (y en consecuencia sobrepasando a Tomás) hoy tenemos que referirnos al menos a las observaciones del hombre moderno, el cual en las cristologías de los Evangelios y especialmente de los Sinópticos, encuentra afirmaciones que se refieren también a unos determinados intereses terrenos de Jesús. Y aquí vamos a mencionar sobre todo tres ciclos de afirmaciones:

1) Cristo muestra una sensibilidad especial hacia la belleza y maravillas de la *naturaleza;* especialmente en el sermón del monte (Mt 6,26-30: los pájaros del cielo, los lirios del campo) se hace patente ese sentimiento, que se alimenta sobre todo con los salmos de la creación del AT (cf. Sal 103[104]).

2) En segundo lugar se hace patente una nueva concepción *social* y criticosocial en las exigencias éticas (de manera muy

particular en los mandamientos del amor: Mc 12,24-39), así como en los enfrentamientos con los fariseos (Lc 11,43s), en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31) y especialmente en las relaciones de Jesús con los «pecadores»; esta concepción no tiene nada que ver con el pensamiento clasista de los modernos (en contra A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft,* Munich 1974), y ha nacido simplemente de un «amor» que no sólo ha de entenderse de un modo humanista, sino también desde el «amor redentor de Cristo», y por tanto desde la unión hipostática.

3) Como estas profundas actitudes mentales de Cristo encontraron en la Iglesia desde el comienzo acogida e imitación, no puede decirse del tercer ciclo de intereses que se trate de unos meros intereses «económicos» en los que se expresa su inflexible sentido de la justicia. Ese sentido económico se manifiesta, por ejemplo, en la parábola sobre la recta administración de bienes (Lc 16,1-8; el administrador sagaz, Lc 16,9-13 y espec. v. 10), de los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,11-27), o cuando se refiere a las «alcabalas» y los «impuestos justos», instituciones que Jesús tal vez conoció en sus años mozos como trabajador en la ciudad de guarnición romana de Séforis y que en la edad media cristiana volvieron a ser reprobadas (cf. al respecto K. Adam, *Jesucristo,* Barcelona [8]1985, 85-141: fisonomía psíquica y mental de Cristo, su vida anterior; P. Lippert, *Der Menschensohn,* Ratisbona [3]1926).

4) El mundo *técnico* de su tiempo aparece en parábolas sencillas, que tienen que ver con su oficio de «carpintero» (Mc 6,3; Mt 13,55), cuando habla por ejemplo de la astilla y de la viga en el ojo (Mt 7,3ss), de la piedra angular que los constructores rechazaron (Mc 12,10 = Sal 118,22), del fundamento bueno y malo (Mt 7,24-27) y del cálculo de costos que se hace cuando se quiere construir una torre (Lc 14,28).

IV. La cuestión sobre la fe de Cristo

Tras estas breves consideraciones sobre la ciencia de Jesús, vamos a estudiar la cuestión de si en Cristo hubo también fe y no

sólo conocimiento. La cuestión se plantea hoy con gran amplitud (cf. Jacques Guillet, *Was glaubte Jesus?,* Salzburgo 1980, y la bibliografía ahí reseñada), y ello por la grave razón de que para el alma humana es la fe el único y verdadero acceso a lo divino. «Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios» (san Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo,* l. 2, c. 9, en *Vida y obras completas de san Juan de la Cruz,* Madrid [5]1964, p. 411). En la introducción, dice a ese respecto Guillet (o.c., 8) que «si, por una parte es imposible negar a Jesús una actitud de fe, en la que reconocemos nuestra propia actitud, por otra, su fe tan cercana a la nuestra está penetrada de una tal certeza y sostenida por un conocimiento de Dios, que a nosotros nos está cerrada para siempre». Heb 12,2 expresa esa verdad con la prueba de que Cristo es «iniciador y consumador de nuestra fe», y son numerosos los textos de la Escritura que nos ilustran esa afirmación, como veremos. Hasta época reciente la tradición no se ha planteado este problema, que estuvo encubierto y marginado por la doctrina tradicional de Cristo como portador de la *visio beata* y como *comprehensor.* Así escribe santo Tomás de Aquino (*S.Th.* III, q. 7, a. 3): el verdadero objeto de la fe es «la invisible realidad divina» *(res divina non visa);* ahora bien, desde el primer instante de su concepción Cristo contempla esencialmente a Dios (III, q. 34, a. 4); luego no hubo en él fe alguna. Y el propio Aquinatense se formula una objeción (2), que bien pensada desarrolla el problema como nosotros nos lo plantearemos. Dice que Cristo no enseñó nada que él mismo no hubiera hecho antes (Act 1,1); pues bien, a Cristo se le llama «iniciador (*auctor*) y consumador de la fe». En la réplica a esa objeción subraya que el mérito (el alma) de la fe es la «obediencia» (Rom 1,5) y que Cristo «se hizo obediente hasta la muerte» (Flp 2,8). Por ello puede ser calificado de iniciador y consumador de la fe.

Pero surge entonces la cuestión de si lo esencial de la fe no es el joánico «no ver y sin embargo creer» (Jn 20,29), o si no constituye lo esencial más aún (desde el punto de vista humano) la «obediencia de la fe», tal como la presenta Heb 11,1-12,3

ilustrándola con el ejemplo de los grandes personajes bíblicos (Abraham, Moisés y muchos otros). Nos preguntamos, por consiguiente, por las pruebas que ofrece la revelación para poder establecer: 1) que también la fe pertenece a la naturaleza humana de Cristo, y 2) qué es lo que sobre la base de los testimonios bíblicos y sobre la base de nuestra inteligencia de la unión hipostática podemos afirmar acerca de esa fe en Cristo Jesús.

1. *a*) Además de la frase ya citada de la carta a los Hebreos, hemos de referirnos ante todo a una serie de afirmaciones que se encuentran en las cartas de Pablo, y en las cuales, al lado de la «fe en Jesucristo», se habla una y otra vez de la «fe de Jesucristo» (cf. H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi,* Einsiedeln 1961, 45-79). De esa fe dice el Apóstol que vive personalmente «en la fe del Hijo de Dios» (Gál 2,20); que de él «procede la justicia, que Dios otorga mediante la fe» (Flp 3,9; cf. Gál 2,16), «la justicia de Dios por la fe en Jesucristo se manifiesta para todos los que creen» (Rom 3,22; cf. Gál 3,22; Rom 3,26). Sólo «en Jesucristo tenemos el libre acceso (a Dios) por la confianza que su (de Jesús) fe otorga» (Ef 3,22). Ése es el misterio de Dios, oculto desde la eternidad, que Pablo ha de anunciar, la «riqueza insondable de Cristo» (Ef 3,8). Ahí aparece Cristo no como objeto, sino como sujeto agente también de nuestra fe (subjetiva), de modo que Heb 12,2 puede llamarlo «iniciador y consumador de la fe». Él ha sido el primero en recorrer el camino de la salvación haciéndolo viable para sus seguidores; en él, por tanto, hay que conocer lo que es la fe en Dios y sólo en él puede empezar la realización de esa fe, precisamente por la «fe en Jesucristo», «que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Esa fe en Cristo, sólo puede ser en nosotros, no como en Juan Bautista, una permanente referencia a Jesús (Mt 1,12; Is 40,3), y como en los discípulos de Emaús (Lc 24,13-31) ha de ir con Jesús y con ella hay que partir el pan, que es el signo que Jesús nos ha dejado de su muerte sacrificial para asegurarnos la participación en la «consumación de la fe», que sólo Cristo ha alcanzado y nos ha otorgado precisamente por su acto redentor (Lc 22,19).

Dos son las afirmaciones que hemos de hacer aquí sobre la «fe

de Cristo»: primera, que la actitud de Jesús, a la que nos referimos, se denomina claramente «fe»; y, segunda, que el acto específico de esa fe, por la que se convirtió en «autor de nuestra salvación», es su muerte sacrificial en obediencia al Padre (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42: «No como yo quiero sino como quieres tú»). «Y aun siendo Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia; y llevado a la consumación (en la muerte sacrificial), se convirtió para los que le obedecen en causa de salvación eterna» (Heb 5,8s). Esto es lo capital, cuando se habla de la «fe de Cristo»: no se trata en principio de una cuestión de conocimiento, en la cual se distingue, según nuestra habitual teología de la fe, entre fe y visión (2Cor 5,7; 1Pe 1,8), entre fe y conocimiento: la fe es aquí más bien una suprema actitud personal, que encuentra su expresión existencial en la obediencia (cf. Flp 2,8). Lo humano de esa obediencia es patente, porque tal obediencia, a pesar de su carácter incuestionable y absoluto («No como yo quiero sino como quieres tú»), hubo de acrisolarse humanamente hasta el último momento, hasta la muerte y el «abandono de Dios» con el propio esfuerzo personal y humano por mantenerla y con el supremo anhelo de Dios. A este respecto dice Heb 5,7: «Cristo en los días de su vida mortal presentó, a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte.» Y Heb 2,10 fundamenta así esa concepción de la fe: «Porque convenía que aquel que es origen y causa de todo (Dios), al conducir a la gloria la multitud de los hijos, llevara al autor de la salvación de éstos hasta la perfección por medio del padecer.»

Aquí deberíamos preguntarnos ciertamente si Cristo, por su parte, sólo fue consumado en la muerte o si sólo ahí se nos muestra a nosotros su obra de fe en su consumación. La carta a los Hebreos parece ser de esta última opinión, puesto que ya al entrar en el mundo le hace decir a Cristo: «Sacrificio y ofrenda no quisiste, pero me preparaste un cuerpo... Aquí estoy... para cumplir, oh Dios, tu voluntad.» Y aclara: «En virtud de esa voluntad quedamos consagrados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, hecha de una vez para siempre» (Heb 10,5-10). No se podrá, pues, decir, que los dos relatos sobre «perdón de los pecados» (Mc 2,5; Lc 7,48) por parte de Jesús mientras vivía sobre la tierra,

antes de su muerte sacrificial, no son históricos, sino que «sólo sirven para justificar mediante los actos de Jesús el modo de proceder de la Iglesia» (Guillet, 41).

b) Como segundo signo de la «fe de Cristo» hay que recordar su oración (cf. ThW 2, 1935, 801-808: Greeven; Guillet, 46-55). Ya Mc 1,35 y 6,46 nos pone ante los ojos a Jesús como el orante solitario en la cima de un monte; y Mt 14,23 = Lc 6,12 hablan de que Cristo pasaba las noches enteras en oración. Lucas lo presenta después en siete pasajes como el hombre que, sobre todo antes de las grandes decisiones en favor del reino de Dios, oraba (antes de su bautismo 3,21; antes de la pasión 22,41.44; antes de la elección de los doce apóstoles 6,12s; antes de la gran prueba de fe para sus apóstoles 9,18; antes de la transfiguración 9,28; previamente a la enseñanza del *Padrenuestro* 11,1; y cuando ora por la fe de Pedro 22,32). Ante todo hemos de decir que Dios no ora a Dios; que la oración es cosa de la criatura, que la «oración es un acto fundamentalmente criatural» (cf. F. Ulrich, Einsiedeln 1973). Y la oración de Jesús tiene claramente unos contenidos que pertenecen a la plegaria humana: súplica y acción de gracias, alabanza y glorificación (cf Mt 11,25 la alabanza de Jesús: «Padre, te doy gracias... Sí, Padre...»). Lo único que falta es exclusivamente la «oración del pecador» que solicita perdón y gracia, oración que jamás se encuentra en Jesús.

Lo característico es que Cristo con la plegaria une muchas veces la acción de gracias por su audición, de la que está seguro (cf. Jn 11,41s: resurrección de Lázaro). Una oración de características propias es la llamada «oración sacerdotal» (Jn 17,1-26), que tiene su *Sitz im Leben* por entero en la autoconcepción y obrar de Jesús, aunque alguna de las fórmulas pueda derivar del evangelista Juan. Aquí se echa de ver a las claras cómo se mezclan la súplica creyente y el conocimiento seguro de los acontecimientos de la historia salvífica, así como el presente (ahora) en que la oración tiene efecto con la constante referencia al comienzo y meta (fin) en la eternidad del Padre; la «oración de la hora» (Jn 12,23; 13,1: la hora de la entrega suprema a la muerte sacrificial) se funde con la plegaria: «Padre, glorifícame ahora con la gloria que tuve contigo antes de que existiera el mundo» (Jn 17,5). Todo

el cometido vital de Jesús, la institución del reino de Dios en este mundo, el contenido de su vida y de su obra (palabra, verdad, gloria, amor) se reflejan en esta plegaria por los apóstoles y por aquellos que crean, y de manera muy especial por la unidad de los creyentes y el conocimiento del futuro de ese reino, que sobrepasa esencialmente toda confianza humana.

c) La carta a los Hebreos que expresa con singular fuerza el misterio de lo «criatural» y humano en Cristo, ofrece especialmente amplias explicaciones sobre el «sumo sacerdote Cristo y su sacrificio» (4,14-10,18). Su «sacerdocio imperecedero» (7,23) y su «sacrificio sin mancha, de una vez para siempre» (7,27; 10,10) ofrecido por la fuerza del «Espíritu eterno» (9,14) y la «nueva alianza» fundada por ese sacrificio de vida (8,7-13), son realidades todas que llevan tanto el carácter de la «fe en este mundo criatural» como de la «seguridad de la consumación definitiva» de «quienes quedaron consagrados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, hecha de una vez para siempre» (10,10). Cristo, como el fundador de esa alianza, tuvo pues que participar de esa «alianza de fe», a cuyos miembros exhorta el redactor de la carta: «Acerquémonos, pues, con un corazón sincero y una fe plena (*plerophoria*)... Mantengamos firme la profesión de la esperanza... Y miremos los unos por los otros, incitándonos al amor y a las buenas obras» (10,22-24). Después que el redactor de la carta ha mostrado en los grandes creyentes del AT (Abraham, Moisés...) los modelos de nuestra fe sobre la tierra, que exige constancia y paciencia, dolores y sacrificios (11,1-40), se refiere de nuevo a Cristo, el «apóstol y sumo sacerdote» (3,2), el «iniciador y consumador de la fe» (12,2). Entra, pues, y pertenece a nuestro mundo humano (y criatural, 2,14-18) de la fe, aunque la suya supera incomparablemente nuestra fe.

2. Así, pues, tenemos que preguntarnos: *¿Cómo ha de entenderse la fe de Cristo? a*) Ya hemos establecido que el problema fundamental en esa fe no es la cuestión de la verdad con su distinción entre fe y visión; el tema básico, la estructura radical de esa fe son las relaciones creador-criatura. No va contra la incredulidad que niega, por ejemplo, una determinada verdad de

fe y choca contra un determinado contenido legal; se dirige más bien contra «el pecado» (¡en singular!) que «el Cordero de Dios quita» (Jn 1,36), el «pecado original y hereditario» que hace olvidar al hombre la grandeza de su ser criatural a imagen de Dios y que define la vida y el ser del hombre pecador por las actitudes radicalmente perversas de olvido de Dios, autoglorificación y corrupción mundana. Esa fe originaria podría describirse en principio con las palabras de la nueva constitución dogmática sobre la revelación del concilio Vaticano II, que entiende la obediencia criatural de la fe como el acto «por el que el hombre se confía todo él libremente a Dios» (DV, n.º 5). ¿Cómo se puede entender esa actitud en Cristo? Partamos, una vez más, de la distinción antes establecida entre persona y alma.

b) El documento conciliar a que acabamos de referirnos explica esa confianza (y entrega) personal con la afirmación del Vaticano I: «Por cuanto que presta al Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad» (DS 3008, Dz 1789). Aquí podemos aducir todo lo que dice Jesús en Jn 5 sobre sus relaciones filiales con el Padre: «Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre, porque lo que éste hace, también lo hace el Hijo de modo semejante» (5,19). Jesús ofrece como ejemplos las resurrecciones de muertos y el juicio. «Yo no puedo hacer nada de mí mismo... porque no es hacer mi voluntad lo que busco, sino la voluntad del que me envió» (5,30). Claramente distingue aquí Cristo su propia voluntad (del Hijo hecho hombre) de la voluntad del Padre (el Dios eterno). Tendremos que decir que, en esa fe de Jesús, es lo criatural lo que se somete por entero a la voluntad del Padre, como se hace definitivamente manifiesto en sus palabras durante la pasión, en el monte de los Olivos y sobre la cruz. A partir de la visión joánica nos hemos acostumbrado a ver una «necesidad» en esa entrega personal y total de Jesús a su Padre (el Hijo no puede obrar de otra manera). Las oraciones de Jesús en la pasión y en la cruz pueden mostrarnos que también podemos y debemos entender esa misma actitud como una decisión suprema y libre, como una entrega de sí mismo a Dios. Las oraciones de Jesús aparecen aquí claramente como un acto radical de la criatura.

c) La declaración joánica de «no poder» (hacer otra cosa) resulta inteligible si consideramos ese acto en Jesús desde su ser personal y suponemos que el ser personal y criatural de Jesús se desarrolla libremente en su autodesarrollo (*Ek-sistenz*) y su ordenación terrena (*communicatio*); pero con su autofundamentación (subsistencia) hunde sus raíces en el *Logos* y de ahí deriva aquel supremo «es necesario», que no es obligación en nuestro sentido criatural y que más bien ha de entenderse en el sentido divino como necesidad de la libertad divina, y así la libre decisión de la criatura conduce a la consumación de su propia libertad. Así se comprende también que el «abandono» de ese hombre Jesús por parte de Dios es la expresión divina del pecado del hombre como pecado original y que el morir de ese hombre Jesús representa el acto supremo de su decisión vital.

Asimismo hemos de decir que la cristología ha de verse precisamente «desde arriba», y lo criatural en Cristo desde el Dios creador, y todo lo humano-personal desde el Verbo de Dios como raíz y fundamento de lo personal en Cristo, si es que queremos entender debidamente la conducta de Jesús, incluida su fe. Y es precisamente esa visión la que nos da después derecho a ver y entender toda la conducta humana de Jesús, incluida su fe, en la suprema hondura humana (libertad absoluta y entrega total del hombre a Dios), así como en su enraizamiento divino (mediante la unión hipostática). Lo que queda dicho sobre los distintos rasgos de la conciencia y del conocimiento de Jesús encuentra de alguna manera su altura y profundidad últimas en este razonamiento sobre la fe. Con ello persiste ciertamente todo el «misterio de fe», porque esa unión real de la criatura con su creador ya no puede ser objeto de nuestra comprensión terrena, sostenida por la experiencia, sino que ha de tomarse del conjunto de la revelación divina acerca del hombre y de Cristo y de la doctrina de la Iglesia.

d) Quien pueda admitir esta comprensión de la fe de Cristo tendrá que preguntarse si su misma fe cristiana, más que un *cum assensione cogitare* (Agustín: «pensar del espíritu con el asentimiento del corazón»), no debería ser una entrega libre y total del propio espíritu y corazón de la criatura al Dios vivo que se revela

(y que se otorga creativamente), y si su seguimiento de Cristo hasta la pasión y la muerte no debería acreditarse precisamente por ese camino. Tal vez esta «mística de la fe» (recuérdese *Llama de amor viva* de san Juan de la Cruz) sea también un camino practicable para entender algo del misterio de la *visio beata* del alma humana y creada de Jesús, a la que aún habremos de referirnos en el § 24.

§ 23. *La «subordinación» del Hijo al Padre y su importancia para la voluntad, la súplica, el poder y el obrar de Jesús*

Dos observaciones previas. 1) Las investigaciones sobre la ciencia de Cristo han demostrado repetidas veces que el «exceso humano» del conocimiento de Cristo hay que explicarlo por tres realidades: *a*) Primera, por el misterio personal del propio Cristo que nos muestra en qué singular manera el ser personal de la naturaleza humana está vinculado al personal del *Logos* en la naturaleza divina. En el acto de conocer no sólo están comprometidos la facultad cognitiva y el objeto del conocimiento, por eso en el conocer de Cristo se deja también sentir de manera especial el misterio de su unión hipostática. *b*) En segundo lugar, el singular misterio de la gracia en Cristo es decisivo para la *scientia supernaturaliter infusa,* la forma de conocimiento infuso y sobrenatural; de ello trataremos aún en el § 24. *c*) Finalmente, tiene también importancia singular la manera única de subordinación o entrega total y libre de todo lo humano de Cristo al «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 1,3.17; 1Cor 1,3; 1Pe 1,3) de cara a ese exceso y sobremedida del conocimiento de Cristo y de todo su obrar, ya que, de acuerdo con la acogida de quien recibe (*secundum modum recipientis*) la gracia, tanto más puede ésta obrar cuanto mayor es la entrega del agraciado al Dios que gratifica.

2) En las cuestiones últimamente planteadas acerca de las consecuencias de la doctrina de la unión hipostática para el conocimiento de Cristo, una y otra vez nos encontramos con la distinción entre lo personal y lo psíquico en el mismo Cristo. Que

tal distinción no es un invento moderno, sino algo profundamente anclado en la tradición y hasta en la misma Escritura, lo veremos sobre todo en las cuestiones relativas a la voluntad y el obrar de Jesús, según queremos y podemos demostrar en las páginas siguientes.

Y tras estas observaciones preliminares entramos en nuestro tema y empezamos por la cuestión fundamental, a la que acabamos de referirnos, que es la subordinación de Cristo, el Hijo, a su Padre, que es manifiesta en las afirmaciones de la Escritura y que Tomás de Aquino ha explicado con singular acierto teológico.

1. *La subordinación del Hijo al Padre.* Las afirmaciones de la Sagrada Escritura de que Cristo (como hombre) se sometió y entregó por entero y de un modo libre como «Hijo al Padre» son inequívocas. El antiguo himno cristológico de Flp 2,6-8 habla de que Cristo se hizo respecto del Padre «obediente hasta la muerte de cruz», explicándolo con su «despojamiento y humillación» de Hijo de Dios al «asumir la forma de siervo». Jn 8,29 pone en boca de Cristo: «Y el que me envió está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado.» Así explica Jesús mismo el exceso en su obrar como gracia del Padre que le ha enviado, porque su «alimento es hacer la voluntad de quien le ha enviado para cumplir su obra» (Jn 4,34). Lo que Cristo ora en el monte de los Olivos –«Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42)– es lo mismo que dice ya en su discurso de autorrevelación en Jn 5,30, destacando que, precisamente a causa de esa subordinación al Padre, su juicio (y sentencia) es justo. «Yo no puedo hacer nada de mí mismo; juzgo conforme a lo que oigo, y mi juicio es justo, porque no es hacer mi voluntad lo que busco, sino la voluntad del que me envió» (Jn 5,30). Por ello la carta a los Hebreos pone ya en boca de Cristo al entrar en el mundo las palabras del Sal 40(39),8: «Heme aquí que vengo a hacer tu voluntad, oh Dios» (Heb 10,5). Así, pues, en esas palabras de Jesús se hacen patentes dos cosas: la subordinación plena y libre del Hijo al Padre, y el hecho de que precisamente por eso el obrar del Hijo es siempre recto y consecuente.

En la *S.Th.* III, q. 20, a. 1 Tomás de Aquino ha tratado de esa

subordinación de Cristo al Padre, como siervo de Dios bajo el poder del Padre en obediencia y porque Dios es el solo bueno (Mt 19,17) y dice que esos tres tipos de subordinación a Dios convienen a la naturaleza humana de Cristo. Pero aquí plantea Tomás (ibíd., a. 2) una segunda cuestión que tiene especial importancia para nuestro problema: la cuestión de «si Cristo también se sometió a sí mismo». Con esta cuestión el Aquinatense quería salir al paso del error nestoriano de la separación completa de las dos naturalezas en Cristo a la vez que exponer la recta comprensión de la unión hipostática. Reclamándose al testimonio de Agustín (*De Trin.* I, c. 7,14) para el que Cristo por la encarnación (Flp 2,5s) «en la forma esencial de Dios es mayor que él mismo y en la forma esencial de siervo es menor que él mismo», subraya Tomás que esa manera de hablar no se entiende de manera absoluta (*simpliciter*), sino que sólo tiene validez por referencia a la naturaleza humana (*cum determinatione*). El enunciado absoluto (*simpliciter*) significa entender el ser personal en Cristo únicamente desde el *Logos* (desde arriba); con referencia a la naturaleza humana asumida es entender el ser personal como el «eksistir» y comunicar creado y autónomo (desarrollarse e insertarse en el conjunto), que a su vez sólo es realidad por el subsistir en el *Logos* creador de Dios, pero que libre y en su totalidad creada se somete a la realidad (la esencia) divina. Se podría decir que la primera cuestión queda respondida desde la unión hipostática (personal), mientras que la segunda encuentra su respuesta desde la dualidad de naturalezas (desde lo psíquico). También expone Tomás este contenido en la disquisición siguiente sobre la «oración de Cristo» (III, q. 21) al valorar lo que ya antes había tratado en las cuestiones acerca de la doble voluntad y la doble operación en Jesucristo (ibíd., q. 18 y 19). Veamos la primera de estas cuestiones.

2. *La doble voluntad de Cristo.* Según queda indicado anteriormente (§ 12,10), la doctrina de que de acuerdo con la dualidad de naturalezas en Cristo hay que admitir también dos voluntades diferentes se aplicó, en el enfrentamiento con el monofisismo, al problema de la voluntad, y fue sancionada por el concilio III de

Constantinopla (DS 556, Dz 291), y con la intervención especial del papa Agatón, en contra del patriarca constantinopolitano Sergio y otros. La base para esas distinciones precisas (a diferencia de lo que ocurre en la cuestión del conocimiento) la proporcionaban las palabras inequívocas de Jesús en el monte de los Olivos (Lc 22,42), así como los pasajes joánicos (Jn 4,34; 5,30, etc.) sobre los que ya hemos hablado.

Consideremos para empezar las declaraciones del concilio III de Constantinopla (680). Claramente se hacen aquí dos afirmaciones sobre el problema de las dos voluntades en Cristo; la primera está formulada desde lo personal (la doctrina de la unión hipostática), y la segunda desde lo psíquico (desde las dos naturalezas en Cristo). Dice el concilio: «Y predicamos igualmente en él (Cristo) dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos padres. Y dos voluntades, no contrarias –¡Dios nos libre!–, como dijeron los impíos herejes (nestorianos), sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla (como aquí no se separan lo personal y lo psíquico, sino que se identifican, el concilio continúa:) antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio. Porque, a la manera que su carne se dice y es propia de Dios Verbo (*Logos*), así la voluntad natural de su carne se dice y es propia del Dios Verbo, como él mismo dice: "Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado" (Jn 6,33), llamando suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. (Ahora se destaca más, desde las dos naturalezas, la peculiaridad y autonomía de lo humano:) Porque a la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada, como dice Gregorio el Teólogo (Nacianceno): "Porque el querer de él, del Salvador decimos, no es contrario a Dios, como quiera que está divinizado" *(Or.* 30,12, en PG 36,117)» (Dz 291).

Lo que el concilio explica claramente desde las afirmaciones de la Escritura y de los padres anteriores lo profundiza Tomás de Aquino sobre el terreno de su psicología aristotélica. Después de haber establecido (III, q. 18, a. 1) que en Cristo necesariamente ha de haber dos voluntades en virtud de sus dos naturalezas, aclara el tema de la voluntad humana enseñando que en Cristo, junto a la libre voluntad espiritual (*voluntas rationis*), se ha de admitir también la voluntad sensible (*appetitus sensitivus*), que precisamente por su vinculación al juicio de la inteligencia se convierte en libre voluntad espiritual. La seriedad con que Tomás acepta la autonomía de la voluntad humana creada la refleja después presentando y demostrando tanto las dos formas del acto voluntario como deseo (*appetitus*) y ccmo querer (*voluntas:* ibíd., a. 3) así como la específica libertad del hombre cual acto de elección (*liberum arbitrium:* a. 4) única y exclusivamente desde la naturaleza humana creada. Que la voluntad natural y sensible de Cristo, que de sí rehúye la pasión y la muerte, se somete libremente a la pasión y la muerte (Is 53,7: fue sacrificado porque él mismo lo quiso), tiene su razón de ser en la voluntad del Padre, que quiere esa muerte para la redención de la humanidad. Tomás escribe (III, q. 18, a. 5): «De acuerdo con su voluntad sensible y su voluntad racional, Cristo, considerado como naturaleza, pudo querer de manera distinta a como Dios. Pero conforme a su voluntad racional sólo quiso siempre lo que Dios quería (Mc 14,36). En efecto, conforme a su voluntad racional quiso cumplir la voluntad divina, aunque de conformidad con otra voluntad (sensible) reconocía que podía querer algo distinto (evitar, por ejemplo, la pasión; *quamvis aliud dicat se velle secundum quamdam aliam eius voluntatem).»*

Finalmente, reviste particular interés la cuestión de por qué y en qué medida no pudo darse en Cristo ninguna contradicción entre la voluntad humana y la divina, entre la voluntad sensible y la espiritual (III, q. 18, a. 6), como había afirmado expresamente el concilio III de Constantinopla. Precisamente ahí se pone de manifiesto que la doctrina tomista se comprende mejor distinguiendo netamente en Cristo entre lo personal y lo psíquico (natural). Dos razones aporta el Aquinatense para esa concordia

íntima de las voluntades divina y humana; dos razones que sólo se entienden adecuadamente cuando lo personal funciona con toda su singularidad. La razón primera es que en Cristo todos los actos voluntarios quieren hacer la voluntad de Dios, que tiene por meta la redención de los hombres. Tomás declara esta doctrina con la afirmación de que «la voluntad absoluta (*voluntas absoluta*) en Cristo quería en efecto la salvación del género humano», y la voluntad sensible no podía tampoco contradecirla. ¿Qué se entiende por esa voluntad absoluta de Cristo? ¿No hay que entender acaso aquella voluntad que sólo puede explicarse desde el centro personal, es decir, desde el *Logos* divino, si tal afirmación no quiere contradecir el claro tenor literal de las súplicas del monte de los Olivos? ¿Por qué Cristo tenía que orar «Padre, si es posible aparta de mí este cáliz», si la voluntad sensible en su autonomía no hubiera podido alzarse contra la voluntad racional y contra la voluntad divina? La misma dificultad sale al paso cuando Tomás aduce como segunda razón para la plena concordia de las distintas voluntades naturales en Cristo: «A Cristo le agradaba en efecto (*placebat Christo:* ¡personal!) conforme a su voluntad divina, pero también conforme a su voluntad racional, pues en él la voluntad natural, incluida la sensible, se movía de acuerdo con el ordenamiento de su naturaleza.»

¿Qué se entiende aquí por una naturaleza? ¿No ha de entenderse aquella última realidad personal, que se fundamenta por completo en el *Logos* divino, cuando ha de excluirse no sólo de hecho sino en principio cualquier contradicción en el querer del Dios-hombre, Jesucristo? Sin duda hay que atribuir a la fuerte influencia de Aristóteles y de su psicología el que Tomás no vuelva ya aquí a la formulación más clara, que ya proponía Juan Damasceno (al que cita aquí expresamente) al enseñar en este punto (*De fide orth.* III, c. 14: ed. de Kotter, p. 139, lín. 43-54): «Así, pues, como Cristo es uno y una su hipóstasis, así también es uno y el mismo el que quiere de manera tanto divina como humana. Y como posee dos facultades volitivas por tener unas naturalezas racionales (pues todo lo racional es capaz de querer y es dueño de sí), tenemos que predicar de él dos voluntades naturales o aspiraciones.» Bajo esa clara distinción entre persona

y naturaleza subyace sin duda un cierto monofisismo, si a la persona se la ve sin más, única y totalmente en el *Logos* divino, aunque Juan Damasceno cita aquí rectamente la palabra de León Magno (*Epistola 10 ad Flavianum:* ACO II, 2,1, p. 28,12), según la cual Cristo «quiere y obra en cada una de las dos formas (Flp 2,5s) en comunión con la otra».

Tendremos que volver a hablar de esa distinción entre lo personal y lo natural (psíquico), cuando más adelante tratemos (§ 25) de los «padecimientos» en Cristo (J.B. Lotz, *Person und Freiheit,* Friburgo 1979; íd., *Existenz und Eksistenz. Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen K. Jaspers und M. Heidegger,* ThPh 59 [1984] 66-83).

3. Y seguimos hablando brevemente de la *plegaria* de Jesús, que asimismo sólo puede entenderse teológicamente con la vista puesta en el problema fundamental de la unión hipostática. Como ya queda dicho en páginas anteriores, en ningún otro punto se hace tan patente la condición criatural de la naturaleza humana de Cristo como precisamente en su plegaria, «acto radicalmente criatural». Juan Damasceno, desde su concepción más bien monofisita de la unión hipostática, sólo ve en la oración de Cristo un acto para ejemplo nuestro, cuando escribe: «Pero él (Cristo) oraba, porque él ocupaba nuestro puesto y representaba en sí lo nuestro y se hizo un modelo para nosotros y nos enseñó a invocar a Dios y aspirar a él, y mediante su razón santa nos abrió el camino de la elevación a Dios» (*De fide orth.* III, c. 24: ed. de Kotter, p. 167, lín. 6-9). La misma plegaria del monte de los Olivos la habría pronunciado Jesús únicamente «para enseñarnos a acudir sólo a Dios en busca de ayuda en medio de las tentaciones y para enseñarnos a anteponer la voluntad divina a la nuestra» (ibíd., lín. 21s). Al final dice el Damasceno que Cristo como Dios es de la misma voluntad que el Padre, pero como hombre «*muestra* (*endeiknytai*), naturalmente la voluntad de la humanidad» (luego, ¿no la poseyó realmente?).

Tampoco rechaza santo Tomás esta afirmación pura y simplemente (*S.Th.* III, q. 21, a. 1, ad 1), pero cita además expresamente la opinión de san Agustín, que desde otra concepción de la unión

hipostática dice atinadamente (*In Io.* 17,1: *Tr.* 104,2): «Podía el Señor, unigénito y eternamente igual al Padre, en la forma y desde la forma de siervo (Flp 2,7), si era necesario (*si hoc opus esset*), orar en silencio; pero quiso mostrarse también al Padre como orante, para recordarnos que es también nuestro maestro. Por eso nos enseñó también la oración que compuso para nosotros, porque para la edificación de los discípulos servía no sólo la predicación de un tal maestro, sino también su oración al Padre por ellos.» Inequívocamente alude aquí Agustín a la plegaria de Jesús también en su «peculiaridad humana». Con mayor énfasis aún destaca santo Tomás esa peculiaridad de la plegaria del hombre Cristo, cuando escribe (III, q. 21, a. 1): «Si en Cristo sólo hubiese habido una voluntad divina, la plegaria no habría sido conveniente para ella, porque la voluntad divina puede realizar por sí misma lo que quiere (Sal 134,6). Pero, como en Cristo junto a la voluntad divina hay una voluntad humana, y la voluntad humana no es capaz de realizar por sí lo que quiere, como no sea con la virtud divina, es a Cristo como hombre que tiene una voluntad humana al que le corresponde en consecuencia el orar.» La oración, en tanto que «elevación del alma a Dios», es asunto del espíritu (*S.Th.* II, II, q. 83, a. 1), no de la sensibilidad (*sensualitas*). Si pese a todo Cristo ora en el huerto de los Olivos con su manera afectiva (Mt 26,39), con ello sólo quiso mostrar que realmente había asumido la naturaleza humana con todos los afectos humanos, que es propio del hombre querer con sus afectos humanos algo que Dios no quiere y, finalmente, que es tarea del hombre (*debet*) someter sus deseos a la voluntad divina (III, q. 21, a. 2: cf. Agustín, *In Ps 32*, 1). Si la oración personal que Jesús eleva por sí mismo en el huerto de los Olivos aparece como una plegaria genuina natural y humana, la súplica por su propia glorificación junto al Padre (Jn 17,1) es asimismo una plegaria humana orientada hacia algo que está todavía en el futuro y que por lo mismo sólo el Padre puede otorgar, al igual que Cristo da gracias a Dios por lo que ha recibido (Jn 11,41; cf.*S.Th.*III, q. 21, a. 3).

Sin duda es una cuestión teológica congruente el hecho de que santo Tomás se pregunte aquí si la plegaria de Cristo fue siempre

oída, considerando las promesas de Cristo de que sería escuchada toda oración recta: «Pedid y recibiréis...» (Mt 7,7s; Lc 11,9s). «Todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis obtenido, y se os concederá» (Mc 11,24). «De verdad os aseguro que si algo pedís al Padre, os lo dará en mi nombre; hasta ahora nada pedisteis en mi nombre; pedid y recibiréis, y así vuestra alegría será enteramente colmada» (Jn 16,23s; cf. 14,13s). Lo más importante lo expresa desde luego ese «en nombre de Jesús», con el que se señala la concordia del hombre orante con el sentimiento íntimo de Cristo (Flp 2,5), al igual que la plegaria de Cristo coincide en todo plena y libremente con la voluntad de Dios, ya que el orar es en definitiva la acción personal más honda del hombre; y también en el hombre Cristo, según la correcta inteligencia de la unión hipostática, deriva de aquella hondura profunda y suprema en que arraiga (subsiste) el yo humano de Cristo en el yo del *Logos,* por lo cual el «no se haga mi voluntad sino la tuya» ya no es una mera subordinación fáctica del Hijo del hombre al Padre sino que representa asimismo una ordenación esencial del Hijo de Dios a la voluntad divina general.

4. Si en este contexto nos preguntamos por el *poder* que le correspondía a Cristo como hombre, nos enfrentaremos a las mismas cuestiones fundamentales que sólo pueden resolverse desde la recta inteligencia de la unión hipostática. Esto se advierte sobre todo cuando pensamos en los milagros de Jesús, de los que habremos de tratar extensamente al estudiar su obra redentora (soteriología), por cuanto que todos son milagros salvíficos, no obras de relumbrón. Y justamente aquí vuelve a hacerse patente la interconexión entre persona y naturaleza, como entre indiviso e inmutable, sin división y sin mezcla. Evidentemente hay que decir ante todo que Cristo como hombre no poseyó una *omnipotentia,* porque la naturaleza creada y finita del hombre no es capaz (*capax*) de ella (*S.Th.* III, q. 13, a. 1). Mas si a Cristo se le contempla única y exclusivamente desde su hondura personal y se le llama simplemente Dios, entonces le corresponde una omnipotencia como la que se manifiesta, por ejemplo, en la «resurrección de Cristo de entre los muertos».

La problemática de ese lenguaje humano acerca de «Cristo como Dios» se pone de manifiesto ya en la misma revelación, al yuxtaponer la «resurrección de Cristo» (*anastenai*, preferido por Marcos, Lucas y Juan) y la «suscitación de Cristo por el Padre» (*egerthenai:* así sobre todo Mateo, Pablo y los Hechos de los apóstoles). Cabría decir que cuando se contempla el acontecimiento pascual preferentemente desde el «fundamento personal de Jesús», se habla de resurrección; mientras que cuando ese mismo acontecimiento es visto sobre todo «desde la naturaleza humana», resulta más adecuado hablar de suscitación o levantamiento por obra del Padre. El acontecimiento no puede contemplarse directamente «desde la naturaleza divina», porque la naturaleza divina ni podía morir ni tampoco resucitar.

Pero también el morir es algo que debe entenderse desde la persona humana (el hombre considerado como «espíritu en un cuerpo»). Hay que decir además que en el simple hombre permanece el alma como una realidad inmortal, cuya inmortalidad en el simple hombre ha de explicarse por la singular relación con Dios derivada de su imagen divina, pero que en Cristo se explica por la hondísima fundamentación (subsistencia) de la persona humana en el *Logos* eterno de Dios. Otra cosa es cuando hablamos de los otros milagros de Jesús. Para destacar aquí la vinculación de las dos naturalezas en Cristo habla Tomás (III, q. 13, a. 2-4) de que, respecto de los dichos milagros, la voluntad humana de Jesús fue un *instrumentum divinitatis,* un instrumento de la naturaleza divina para la acción de Cristo *ad extra* y *ad intra,* hacia fuera y hacia dentro.

5. Se plantea así como remate la cuestión general del *obrar de Jesús,* que Tomás resuelve con su doctrina de la virtualidad de las causas particulares, y especialmente con la causa instrumental en colaboración con la causa eficiente principal; y así escribe (*S.Th.* III, q. 19, a. 1): «Así en Cristo la naturaleza humana tiene su propia forma y fuerza, por la cual obra, y de manera similar (*similiter*) la naturaleza divina. De ahí que la naturaleza humana tenga una acción propia, distinta de la acción divina (¡no una acción de la naturaleza divina!), y a la inversa. No obstante, la

naturaleza divina emplea (*utitur*) la acción de la naturaleza humana como la acción de su instrumento; y de modo parecido la naturaleza humana tiene parte en la acción de la naturaleza divina, como el instrumento tiene parte en la acción del agente principal (*principalis agentis*).» El mismo ejemplo al que Tomás recurre una y otra vez para subrayar la diferencia entre causa instrumental y causa principal indica que con esta su doctrina dice más de lo que hoy nosotros expresamos con la idea de «causa instrumental». El ejemplo es éste: un carpintero trabaja con la sierra para construir un banco; la sierra «corta la madera» como su forma de acción específica, pero el banco resultante es sólo efecto de la forma de acción del carpintero. Claramente se le atribuye aquí a la causa instrumental una «acción objetiva», mientras que a la causa principal se le atribuye una acción que sólo se puede realizar en el orden racional y personal. Para la interconexión de ambos órdenes en el obrar de Jesús cita santo Tomás al Pseudo-Dionisio Areopagita, en su obra *De divinis nominibus* (cap. 2, § 6: PG 3,644*c*), en que éste desarrolla su doctrina de la acción teándrica. También la distinción entre «utilizar» y «participar» sugiere que aquí se distingue claramente entre orden personal y objetivo (especialmente en la réplica a las objeciones 3-5). En la contestación a la objeción 1 se cita explícitamente la carta IV del Pseudo-Dionisio a Cayo, que trata asimismo de la acción teándrica de Cristo.

Ciertamente que los conceptos no reflejan adecuadamente lo humano-personal en Cristo, aunque en el relato de la curación del leproso queda patente que la acción milagrosa se le atribuye al obrar divino, mientras que el obrar humano-personal participa en el milagro por la «imposición de las manos humanas de Jesús». Asimismo se pone de manifiesto en esa acción lo humano-personal, cuando Tomás destaca de modo explícito (ibíd., q. 19, a. 3) que Cristo mereció con su vida terrena (su muerte sacrificial) también la glorificación y transfiguración de su cuerpo, y que la unidad interna del obrar humano de Jesús fue más íntima que en cualquier otro hombre (ibíd., a. 2). Y tras estas breves consideraciones pasamos a la cuestión inmediata de la vida de gracia de Jesús.

§ 24. *La vida de gracia en Cristo, derivada de la unión hipostática*

Observación preliminar. Antes de responder en concreto a los problemas que plantea la vida de la gracia de Jesucristo, bueno será llamar la atención sobre el hecho de que en esta cuestión, a diferencia de las otras cuestiones cristológicas, Tomás de Aquino construye en cierto modo una cristología «desde abajo», en el sentido de que trata ampliamente de las gracias que afectan a la naturaleza humana, mientras que sólo lo hace de paso (cf. q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; q. 7, a. 13) al referirse a la fuente de todas esas gracias que es la «gracia de la unión hipostática». El motivo es sin duda historicoteológico: la alta escolástica desde Alberto Magno (al que siguen Tomás, Buenaventura y casi todos los otros teólogos) había tenido que enfrentarse en la cuestión de la gracia con una gran corriente que, de un modo perfectamente posible según la Biblia, intentaba desarrollar la vida de gracia del hombre exclusivamente desde la doctrina del «Espíritu Santo que habita en el alma» y que, en consecuencia, llegaba a la afirmación de que el amor con que el hombre ama a Dios y al prójimo es el mismo Espíritu Santo, que habita en el hombre. Así lo había enseñado como resumen final Pedro Lombardo en sus *Sentencias* (1. I, d. 17); cf. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Friburgo 1942, 86-123.

Para poder explicar en el plano antropológico y moral los méritos del hombre ante Dios, y bajo la importante influencia de la nueva psicología y metafísica aristotélicas, la alta escolástica, sobre todo a partir de Alberto Magno, expuso con gran amplitud que en el hombre la gracia tenía que ser a su vez una «realidad sobrenatural creada», y que no podía encontrarse en la inhabitación del Espíritu (como una causa increada). Si tratamos aquí la cuestión de la vida de la gracia de Jesús, tendremos que empezar por la «gracia de la unión hipostática» y apoyándonos justamente en nuestra clara distinción entre persona y naturaleza incluso en el campo humano. Y así como hoy una doctrina cristiana de la gracia con apoyo bíblico ya no empieza con la doctrina de la misma gracia santificante, sino más bien con el problema de la llamada y predestinación del hombre por Dios en Jesucristo,

así también la cuestión de la vida de gracia en Cristo deberá tener su punto de partida en el misterio de la unión hipostática.

1. *Gratia unionis: la «gracia de la unión».* Para los padres, en los que aún prevalecía el sentido personal judeo-bíblico, la unión hipostática era el origen y contenido básico de lo que en Occidente, a partir de san Agustín, se llamó «gracia». Y sobre todos Orígenes († 245) destaca (*De princ.* I, 2,6) que «la conformidad (Cristo como imagen del Dios invisible: Col 1,5) incluye también la unidad de naturaleza y esencia con el Padre y el Hijo» (*¿homoousios?*), reclamándose explícitamente a Jn 14,9 («Quien me ve a mí...») y Jn 10,30 («El Padre y yo somos una misma cosa»), al tiempo que intenta hacer plausible esa verdad con la comparación de una imagen infinita y su reproducción finita (I, 2,8). Gregorio de Nacianzo († 390) habla de que en Cristo «una naturaleza es divina y la otra está divinizada» (*Or.* 38: PG 36,325*b*) y que se puede decir por igual que «Dios ha tomado la humanidad como el hombre ha tomado la divinidad» (*Ep. 101 ad Cled.*). Gregorio de Nisa († 394) califica la reunión de las dos naturalezas en Cristo como una «conjunción y unión natural (*synapheian te kai symphyan*)» (*Contra Eunom.* 5: PG 45,705). Que tales afirmaciones sólo representan un estadio primero en el desarrollo del dogma y que no deben entenderse al modo monofisita pero que claramente se contraponen a la separación nestoriana de las dos naturalezas en Cristo, lo expone ya por extenso Juan Damasceno (*De fide orth.* III, c. 17: ed. de Kotter, 155, n.º 61,2.3-5; 16-21): «Hay que saber que no se dice por modo de tránsito, cambio, mutación o mezcla de las naturalezas que la carne está divinizada y que se convirtió en igual a Dios y en Dios (Rom 9,5), como enseñó el teólogo Gregorio de Nacianzo cuando dice... Pero la Carne del Señor obtuvo la virtualidad divina por su unión purísima, la hipostática, con el *Logos*, sin perder ninguna de sus propiedades naturales; pues no por su propia virtualidad, sino por el *Logos* unido con ella, operaba lo divino, por cuanto que el *Logos* a través de la misma carne mostraba su propia virtualidad.» Sin expresarlo en conceptos, subyace la distinción entre «persona» *(Logos)* y «naturaleza» (carne).

Más clara resulta esta distinción cuando Tomás de Aquino († 1274) establece la diferencia entre la *gratia habitualis* creada (gracia santificante) y la *gratia unionis* (unión hipostática) con estas palabras: «Más rectamente y más en el sentido de los santos se ve la *gratia unionis* en la persona del mismo Verbo divino, que le fue conferido (*collatum*) a la naturaleza humana sin mérito precedente» (*De ver.* XXIX, a. 2c.; *S.Th.* III, q. 6, a. 6). Así puede más tarde en la *S.Th.* (III, q. 2, a. 12c.) responder a la cuestión de si la *gratia unionis* fue «natural» para el hombre Cristo: según el Filósofo (*Met.* V, 4:1014*b*) una vez se llama naturaleza el nacimiento (por generación: históricamente), y otra la esencia de la cosa (metafísicamente)... En este último sentido ninguna gracia se puede llamar «natural» para el hombre... «Pero en Cristo ambas gracias pueden llamarse naturales por cuanto que las posee por nacimiento, ya que desde el comienzo de su concepción estuvo la naturaleza humana unida a la persona divina y su alma estuvo llena del don de la gracia.»

La teología postridentina (Suárez, Gonet, etc.) designa esa *gratia unionis* como *gratia substantialis* (¡hipóstasis!). De acuerdo con nuestro concepto de persona tal vez deberíamos decir que se trata de una gracia que se da por la constitución (subsistencia) del ser personal de Jesús en el *Logos* divino; y por esa constitución personal se deriva necesariamente –en virtud de la pericoresis de las naturalezas– la impleción y desbordamiento de la naturaleza humana en Cristo con la gracia santificante; y justamente porque en Cristo persona y naturaleza se distinguen por necesidad, aunque no puedan separarse. Es interesante ver hasta qué punto piensa aquí santo Tomás desde la perspectiva de la historia de la salvación y no de la ontología, cuando asegura que el fundamento de que la *gratia unionis* preceda en Cristo a la *gratia habitualis* sólo se debe a que la encarnación precedió históricamente al envío del Espíritu (*S.Th.* III, q. 7, a. 13c.).

De esa *gratia unionis* hay que decir, por tanto, que no es la santidad esencial y divina, para la que carece de capacidad receptiva (*capax*) la naturaleza humana, sino que es más bien como cualquier don de gracia accidental: es la «santidad natural y esencial» que corresponde exclusivamente al hombre Cristo en

virtud de la unión hipostática; y por ello es también esencialmente inamisible (no se puede perder) e infinita en sí (por el origen divino), al igual que sólo en lo personal, aun tratándose del hombre creado, se da ya una «apertura al infinito» (transcendentalidad).

El misterio insoluble de Cristo vuelve a hacerse patente en la teología cuando los tomistas, que admiten una participación de la naturaleza humana en todas las propiedades comunicables de Dios (así Thomassinus, † 1695: *Traité hist.* IV, c. 15s; VI, c. 1ss), hablan de una «participación ontológica» de la naturaleza humana, mientras que los escotistas ven más bien en la *gratia unionis* una «participación moral de la humanidad de Cristo en la naturaleza divina». Sin que se pueda ignorar que el concepto de «participación» es ciertamente muy distinto en unos y otros. M. Scheeben († 1888) desarrolla, siguiendo en especial a Thomassinus (*Handbuch* V, § 246), sus profundas reflexiones sobre el tema incorporando la unción de Cristo por el Espíritu Santo (Is 11,1). Será tarea de las cristologías subsiguientes reconsiderar una y otra vez la profundidad de la «glorificación» por la fundamentación de la persona humana de Cristo en el *Logos* divino, así como los límites de esa glorificación que en Cristo establece el carácter criatural de su naturaleza humana.

2. *La gracia santificante en Cristo. a*) Especialmente desde san Agustín, y más aún desde la escolástica influida por el aristotelismo, la gracia ha sido considerada en primer término como la «elevación y consumación sobrenatural de la naturaleza humana creada por el Dios creador» (cf. CTD V, § 25); por ello se sintió tanto más la necesidad de estudiar en Cristo la cuestión de la gracia santificante y de todo lo correlativo a la misma. En los padres el tema aparece todavía primordialmente en la perspectiva de cinco afirmaciones bíblicas: 1) Jn 1,14: «El *Logos* se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros vimos su gloria (divina), gloria cual corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.» Cristo en nosotros y nosotros en Cristo es, pues, la forma fundamental de la gracia. 2) Is 11,2 (cf. Mt 3,16 y Jn 1,32s): «Sobre él descansa el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría e

inteligencia...» La unción del Ungido (Cristo) con el Espíritu Santo y nuestra participación como cristianos a través de Cristo en ese mismo Espíritu, eso es la gracia. 3) Col 2,9s: «Pues en él habita corporalmente toda la plenitud de la vida divina y por él también vosotros estáis llenos de esa vida» (cf. Col 1,19). Ef 1,23: «La Iglesia es su cuerpo y está llena de él, pues él lo llena todo por completo (con la plenitud de Dios: Ef 3,19).» Gracia es, por tanto, la «plenitud» o el llenado que el Dios creador otorga a su criatura. 4) Rom 5,5: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.» El amor, que es el cumplimiento del mandato máximo de Cristo, y que se nos ha dado en el Espíritu Santo y por el Espíritu Santo (en el bautismo), es la gracia de Dios que se realiza en nosotros. Así lo enseñaron muchos teólogos en los comienzos de la escolástica hasta Pedro Lombardo (*Sent.* I, d. 17). 5) Aquí habría que traer también el pasaje de 2Pe 1,4, citado a menudo sobre todo en la alta escolástica: «Su divino poder nos ha concedido graciosamente todo lo referente a la vida y a la religión mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y honor; por medio de ello nos hizo donación de preciosas y magníficas promesas, para que seáis participantes de la divina naturaleza.» Esa expresión de «participación de la naturaleza divina» define en la alta escolástica el contenido de la palabra «sobrenatural» para indicar la gracia. Al mismo tiempo se sugiere la consumación de la gracia en la gloria, a la vez que se hace patente la fundamentación de toda gracia en la unión hipostática.

b) Santo Tomás (*S.Th.* III, q. 7, a. 12) ha expuesto que en Cristo la gracia santificante deriva de un modo objetivo y primordial de la unión hipostática y sólo en un segundo término de la efusión (unción) del Espíritu Santo, y que se da en él de una manera única (ibíd., a. 9 y 10) por tres razones (ibíd., a. 1): primera, por la unión personal de la naturaleza de Cristo con el *Logos;* segunda, por la singular dignidad del alma humana debido a su conocimiento y amor a Dios, y tercera, porque en Cristo como cabeza de la Iglesia tiene su fuente primera toda la gracia de esa Iglesia. Con esa singular plenitud de la gracia tiene que habérsele dado también todo cuanto la doctrina de la gracia

presenta como consecuencias de la misma gracia, a saber: las virtudes morales que, como el ayuno o la templanza y otras, no son baladíes para la santidad del hombre Cristo; la virtud del amor a Dios y a los hombres como pura realidad infusa (Espíritu Santo) y la virtud de la esperanza, al menos por lo que se refería a la glorificación de su naturaleza humana (Jn 17,5; Lc 24,26: «¿No debía el Cristo padecer y entrar así en su gloria?»), los dones del Espíritu y los nueve frutos del mismo Espíritu (Is 11,2s; Gál 5,22s). Explícitamente se ha puesto de relieve una y otra vez en la historia de la teología que Cristo poseyó esa «gracia santificante, sobrenatural y creada» desde el comienzo de su concepción, y por tanto no pudo merecerla en modo alguno, como enseñaron el monje galo Leporio (cf. Casiano, *De incarn.* I, 2-6: CSEL 17,238-245), Teodoro de Mopsuestia (DS 434, Dz 224) y ya en el siglo XIX, los guntherianos (*Col. Lac.* V, 303).

c) Por todo ello, la palabra de Lc 2,52: «Crecía... en sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres» ha de entenderse, habida cuenta de la afirmación bíblica de la plenitud de la gracia en Cristo, en el sentido de que a la naturaleza humana creada (y por tanto también en Cristo) siempre le corresponde un «desarrollo y maduración» biológicos y naturales, de modo que la gracia, aunque otorgada en su plenitud desde el comienzo, en esa naturaleza siempre fue apareciendo de manera más clara conforme a su desarrollo natural como en instrumento cada vez mejor adaptado; y al poder revelarse provocaba la admiración y complacencia de los hombres y, en el lenguaje humano, también la complacencia del mismo Dios.

3. *La gracia de la visión beatífica.* Éste es el lugar adecuado para tratar también la cuestión de la *visio beata* en Cristo, que es preciso contemplar desde el doble aspecto de la persona (unión hipostática) y de la naturaleza humana (el alma de Cristo). Desde el lado personal hemos de decir que aparece como la esencial «unidad del Hijo con el Padre», que es una realidad operativa en el ser personal de Jesús. Fluye a la realidad criatural de su alma humana a través de la unión de esa alma por el Espíritu Santo, así como a través de los dones de gracia creados anejos a la misma,

que le corresponden a Cristo de una manera absolutamente singular, y cuya abundancia y plenitud nosotros los hombres no podemos imaginar y menos aún comprender. Si con la vista puesta en la finitud de la naturaleza humana creada se puede hablar ya en el Cristo terreno de una «visión de los bienaventurados» o incluso de una «visión mayor aún que la de los ángeles», nos plantearemos un problema de pensamiento y lenguaje teológicos. Si en Act 7,56 se dice de Esteban que vio los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está a la diestra de Dios, ciertamente que esa «visión» no se le puede negar a Cristo, aunque no hay ningún testimonio bíblico que la confirme. Renunciar a la afirmación de la *visio beata* en el Jesús terreno equivaldría a interpretar sus afirmaciones de la pasión con una concepción profunda por lo que respecta a su naturaleza humana, mientras que aceptando la tradición que aparece al menos desde la edad media (cf. *S.Th.* III, q. 7, a. 12; q. 9, a. 2) de una *visio beata,* las palabras de la pasión podrían explicarse como una «noche mística» o como «una renuncia personal de Jesús a la gracia de la visión en esas horas de la pasión». Según el Aquinatense, en su pasión la fuerza anímica superior de Cristo tuvo la gracia de la *visio,* con el gozo inherente a la misma, mientras que las facultades anímicas inferiores vivieron los dolores de la pasión y muerte (*S.Th.* III, q. 46, a. 8). Para Buenaventura, la *visio beata* sólo proporcionaba un conocimiento habitual, no actual, de modo que podía darse a la vez que el padecer (*Sent. Com.* III, d. 14, a. 2, q. 3). Un decreto del Santo Oficio de 5 de junio de 1918 (DS 3645, Dz 2183; cf. la encíclica *Spiritus Paraclitus* del 15 de septiembre de 1920: DS 3650ss, Dz 2186ss) dice que ha de mantenerse la doctrina de la *visio beata* y que no deja de comportar ciertos peligros el ponerla en tela de juicio.

Aceptando la distinción aquí propuesta entre lo personal y lo natural, surge ciertamente la cuestión de si lo que se expresaba desde la edad media bajo el tema de la *visio beata* en virtud de la identificación de persona y alma está suficientemente indicado por la esencial interconexión de lo humano-personal con el *Logos* divino como fundamento del ser y de la existencia, de modo que así pueda lo anímico y creado en Cristo mantenerse libre de

cualquier «mezcla de las naturalezas», y todo lo que ocurre en la naturaleza humana de Jesús haya de explicarse exclusivamente por la gracia creada. Y para el alma creada de Cristo habría que suponer, como en cualquier hombre después de su muerte, la verdadera *visio beata (et beatifica)*, sin que por ello se hubiese visto afectada la profunda felicidad personal, dada la fundamentación del yo humano en el *Logos* divino.

4. *La cuestión de la gracia «adyuvante» u «operante» en Cristo. a*) Hacia finales del período esplendoroso de la escolástica se desarrolló la doctrina de la gracia adyuvante u operante (cf. CTD V, § 40 y 41), muy especialmente en la teología postridentina. Cabría preguntar si la naturaleza humana en Cristo poseyó también dicha gracia y si la tuvo en plenitud. Si se pretende dar una respuesta adecuada a esta cuestión, hay que partir antes de la cuestión de si esa gracia adyuvante y «transitoria» fue necesaria para la vida y actuación de Jesús en lo que se refiere a su ser humano. La doctrina de la gracia operante se introdujo en la teología, por obra ya de Agustín, debido sobre todo a las deficiencias y debilidades de la naturaleza humana pecadora. Como en Cristo esas debilidades no se dieron, ni eran posibles, habría que decir que ese tipo de gracia tampoco fue necesaria para la vida y operación de Jesús, y habría sido sustituida por la gracia de la unión hipostática y por la gracia habitual derivada de la misma para el alma humana y por las virtudes naturales, religiosas y morales anejas. Quien, desde una perspectiva preferentemente molinista, ve en la gracia actual no tanto una ayuda contra las debilidades humanas cuanto una fuerza gratuita con vista a la máxima perfección posible del obrar humano, también la exigirá para Cristo.

b) Y también aquí hemos de empezar por referirnos a dos afirmaciones de la Escritura y de la teología: la «no pecaminosidad» y la «impecabilidad» de Jesucristo. 1) Cristo es el único hombre que, «por naturaleza», estuvo sin pecado alguno. Por ello pudo decir de sí en su predicación que «estaba sin pecado» (Jn 8,46), que siempre y a la perfección había cumplido la voluntad de Dios Padre (Jn 8,29) y que el príncipe de este mundo no tenía

poder alguno sobre él (Jn 14,30). Ya el profeta Isaías, en su canto cuarto del Siervo (53,9-12), dice: «Le dieron sepultura con los delincuentes... aunque no había cometido violencia ni había habido engaño en su boca.» Pablo escribió al respecto (2Cor 5,21): «Al que no conoció pecado (Cristo), lo hizo (Dios) pecado por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios», y 1Pe 1,19 habla de Cristo como «cordero sin defecto ni tara» (cf. 2,22), y 1Jn 3,5 escribe: «Y sabéis que él se manifestó para quitar los pecados, y en él no hay pecado.» La carta a los Hebreos puede por ello decir (4,15) que tenemos un pontífice «tentado en todo (luego era verdadero hombre), como semejante nuestro que es, pero sin pecado», y más tarde (7,26): «Tal es también el sumo sacerdote que nos era conveniente: santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores y encumbrado sobre el cielo... En efecto, la Ley constituye sacerdotes a hombres llenos de fragilidad, mientras que la palabra de aquel juramento, ulterior a la Ley, constituye sacerdote al Hijo para siempre perfecto (Sal 110,4: "El Señor ha jurado: Tú eres sacerdote para siempre").» La soteriología mostrará cuál es la importancia última que esa «no pecaminosidad de Cristo como redentor» tiene para nuestra redención, que no sólo consiste en el perdón de los pecados, sino también y sobre todo en la «santificación» que sólo se nos ha dado «en Cristo, el sin pecado y ungido con el Espíritu de Dios»: «De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es: lo viejo (lo pecaminoso) pasó, ha empezado lo nuevo (la santidad). Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo (haciéndonos sus hijos)» (2Cor 5,17s).

En este punto es unánime el testimonio de los padres, y la doctrina la declararon explícitamente los concilios de Éfeso (DS 261, Dz 122) y Calcedonia (DS 301, Dz 148: Heb 4,15: En todo semejante a nosotros menos en el pecado) y el decreto de los jacobitas en el concilio de Florencia de 1442, que escribe al respecto (DS 1347, Dz 711): «La sacrosanta Iglesia romana, fundada por la palabra del Señor y Salvador nuestro..., firmemente cree, profesa y enseña que nadie concebido de hombre y de mujer fue jamás librado del dominio del diablo sino por merecimiento del que es mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, Señor

nuestro; quien, concebido sin pecado, nacido y muerto al borrar nuestros pecados, él solo por su muerte derribó al enemigo del género humano...» Sólo algunos teólogos evangélicos del período de la ilustración pretendieron deducir de determinados textos concretos de la Escritura que Cristo, en cuanto hombre, tuvo también «fallos», por lo que expresamente afirma que «sólo Dios es bueno» (Mc 10,18), llama «zorro» a Herodes en tono despectivo (Lc 13,32), y finalmente, en sus enfrentamientos con los fariseos y sirviéndose del lenguaje de los antiguos profetas, les aplica los calificativos más duros (hipócritas, guías ciegos, sepulcros blanqueados, raza de víboras: Mt 23,13-36), mientras que en contra del orden establecido expulsa del templo con un látigo a los mercaderes y cambistas (Jn 2,15s). Bajo este «error de juicio ilustrado» subyace el falso ideal de santidad exangüe que es el «alma bella» (cf. J.J. Rousseau, † 1778, *Nouvelle Héloïse*), que sólo reconoce al cristianismo ciertos valores ético-estéticos. Tendríamos que referirnos ya aquí al hecho de que la Iglesia desde los comienzos (Justino, Agustín) atribuyó a María, la madre de Jesús, una santidad que habría que calificar de única entre los hombres, y que desde la edad media (sobre todo desde Anselmo de Canterbury, † 1109, y Juan Duns Escoto, † 1308) iba a encontrar su expresión en la doctrina de la concepción inmaculada de María, es decir, de la exención «gratuita» del pecado original y cualquier pecado personal. Esa doctrina la trataremos en la mariología.

c) La impecabilidad de Cristo. Puesto que todo pecado penetra hasta el núcleo personal del hombre, que en Jesús es el *Logos* divino y dado que además la naturaleza divina penetra por completo de gracia la naturaleza humana de Cristo, hay que decir de Jesús ante todo que es «esencialmente impecable» en virtud de la unión hipostática; con otras palabras, que no podía pecar, aun cuando su naturaleza humana fuera (en abstracto) pecadora. Los tomistas, para los que el «poder pecar» no es elemento esencial de la libertad humana sino sólo una imperfección, ven en la impecabilidad de Cristo una «perfección sobrenatural de Jesús». Los escotistas, para los cuales el «poder pecar» representa un elemento de la libertad humana, ven en la impecabilidad de Jesús una consecuencia formal de la unión hipostática.

En esa impecabilidad de Jesús se funda también la exención absoluta de lo que hoy llamamos en la teología «pecado original» y que, de acuerdo con el relato de la tentación de Gén 3,2-6, puede entenderse perfectamente como un «olvido interior de Dios, afán de independencia y deterioro del mundo» por parte del hombre; a todo lo cual se oponen en el Jesucristo histórico de forma manifiesta una absoluta unión con Dios, una suprema entrega humana del Hijo al Padre y la plena libertad y dominio sobre lo que la Escritura llama «mundo». Al igual que la impecabilidad también el «poder ser tentado» (cf. Mt 4,1-11; Heb 2,18; 4,15) lo entienden tomistas y molinistas de modo más o menos interno o externo. No puede defenderse la doctrina de Orígenes, de algunos antioquenos y racionalistas, de que Cristo sólo maduró por medio de la tentación, como cualquier otro hombre tiene que madurar en la «corriente de la vida» (F. Schiller; cf. P. Ketter, *Die Versuchung Jesu,* Munich 1918; J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo,* Barcelona [3]1981, 93ss; B. Fascher, *Jesus und der Satan,* Halle 1949).

5. Finalmente, hemos de hablar aquí de la gracia de Cristo, que se conoce como *gratia capitis:* la gracia de Cristo como cabeza de la humanidad redimida, y que es de capital importancia para la recta inteligencia de la doctrina de la redención (cf. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris 1955; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* París 1951, espec. 315-328; CTD VIII, *La Iglesia sacramento universal de salvación,* Barcelona 1986). Si las cuestiones hasta ahora discutidas sobre la gracia de Cristo más bien las hemos considerado de cara a la unión hipostática y a la importancia de la misma para la naturaleza humana en Cristo, la *gratia capitis* es aquella característica peculiar del ser humano de Cristo que le compete en virtud de su predestinación y envío como redentor de los hombres. La doctrina eclesiástica presenta, junto a la doctrina de la redención, de manera muy especial esa realidad de la gracia del ser cabeza de Jesús (cf. CTD VIII, 93ss, 356s). Basten a este respecto las referencias siguientes:

a) Base de esa afirmación es la teología de san Pablo, que

presenta a la Iglesia como «cuerpo de Cristo» y a Cristo como «cabeza de la Iglesia» (cf. Col 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,15; 5,23-39). Según Ef 1,10, quiso Dios, «referente a la economía de la plenitud de los tiempos, recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra (*anakephaleiosasthai, restaurare*)». La Iglesia es el cuerpo de Cristo y está llena por aquel «que lo llena todo en todo» (Ef 1,23). Lo que ya en 1Cor 12-14 había expuesto Pablo por vez primera acerca de su consideración trinitaria universal sobre la base del Espíritu, Cristo y Dios, lo desarrolla en los tres primeros capítulos de la carta a los Efesios (1,1-14: fundamentación historicosalvífica; 1,15-23: la Iglesia; capítulos 2-3: significado salvífico de Cristo para la Iglesia), así como en los dos primeros capítulos de la carta a los Colosenses (1,13-17: Cristo, creador del mundo; 1,18-23: el redentor universal; 1,24-2,3: Cristo en nosotros; 2,4-2,23: nosotros en Cristo), con una tal profundidad que la teología posterior sólo pudo comentar.

En Jn 17 el propio Cristo introduce en su oración sacerdotal dentro del misterio de la Trinidad santísima lo que Pablo había dicho de manera figurada, al igual que Jn 10, con la parábola de la viña y los sarmientos, expone gráficamente la comunión de vida y acción entre él y los cristianos. Al hilo de Ef 1,10, Ireneo de Lyón († 202) presenta la doctrina cristiana de la redención especialmente como una «doctrina de la recapitulación», es decir, como una unión y reunión de la humanidad redimida en el redentor Jesucristo (*Adv. haer.* III, 18,7; 19,1, etc.; cf. E. Scharl, *Recapitulatio Mundi,* Munich 1941). Tomás de Aquino ha estudiado y expuesto en sus cuestiones (*S.Th.* III, q. 8, a. 1-6) sobre todo la importancia de la naturaleza humana de Cristo para esa capitalidad de Cristo respecto de su Iglesia, en el sentido de que ese ser cabeza le conviene a Cristo en virtud de su posición preeminente (como cabeza), su perfección (como Dios-hombre) y su influencia sobre los miembros de su cuerpo (*per ordinem, perfectionem et virtutem,* a. 1c.).

La influencia de Cristo cabeza sobre los miembros de su cuerpo, la Iglesia, se refiere ciertamente al alma espiritual de los hombres en primer término; pero no se reduce a eso: también la

actividad corporal queda incorporada a esa *gratia capitis,* sobre todo por la efusión del Espíritu Santo y también porque los cuerpos de los redimidos están llamados a participar en la «resurrección del cuerpo de Cristo» (Rom 8,11: a. 2c.). Con sus claros modos diferenciadores Tomás distingue cinco elementos en la cuestión de «si Cristo es cabeza de todos los hombres»: 1) De forma plena y total pertenecen a Cristo cabeza todos aquellos que ya están reunidos con él en la gloria eterna. 2) De un modo verdadero pertenecen también a él los que le están unidos por el amor (= gracia). 3) A Cristo pertenecen igualmente quienes le están unidos por la fe. Todos éstos se hallan ya realmente unidos a Cristo. 4) Pero hay hombres que todavía poseen sólo la posibilidad de una unión con él como cabeza, y que deberá realizarse alguna vez según la predestinación divina. 5) Y hay también hombres que están unidos a Cristo según una posibilidad, que sin embargo nunca habrá de realizarse. Dice santo Tomás al respecto: «Son aquellos hombres que viven en este mundo, pero que no estén destinados a la felicidad eterna y que, cuando salen de este mundo (de su vida) dejan por completo de ser miembros de Cristo» (a. 3c.). La frase sólo quiere decir que los condenados ya no son miembros de Cristo; doctrina esta que dio pie a la oración de la Iglesia: «Señor, que tu cruz y tu pasión no sean baldías en nosotros.»

Como Tomás identifica persona y naturaleza (alma), puede también decir: «La *gratia personalis* (de la unión hipostática), por la que el alma de Cristo es santificada, y la gracia por la que es cabeza de la Iglesia y santifica a los miembros de la misma. es por esencia la única y misma gracia, que sólo se diferencia por su fin y sentido (*secundum rationem*)» (a. 5c.). A su concepción muy objetiva del ser se debe que santo Tomás distinga entre una capitalidad interna y otra externa: la primera corresponde exclusivamente a Cristo respecto de los hombres de todos los lugares, tiempos y estados, mientras que la capitalidad externa corresponde también a los obispos respecto de las Iglesias locales y al papa respecto de la Iglesia universal (a. 6c.). No obstante Heb 2,16 (Cristo no viene en ayuda de los ángeles...) y Jn 1,14 (la encarnación del *Logos*), según Tomás de Aquino también es Cristo «cabe-

za de los ángeles» de acuerdo con Col 2,10 (cabeza de todo principado y potestad), porque entiende «el cuerpo» según la concepción sociológica medieval, cuando dice: «Un cuerpo se entiende metafóricamente como una pluralidad ordenada hacia una meta, de acuerdo con sus diferentes actividades y ministerios» (*acta et officia:* a. 4c.).

Las cinco posibilidades de una «pertenencia a la cabeza Cristo» a las que antes nos hemos referido apuntan preferentemente a una visión personal. La teología posterior (por ej., Philippus a Sanctissima Trinitate, *De incarn.* q. 5, dub. 7) intentará una explicación más detallada de semejante *gratia capitis:* la *causa formalis* de su efecto es el envío y la posición historicosalvífica de Cristo en la humanidad (segundo Adán) y sus plenos poderes como redentor. Pero ese carácter formal es, a su vez, material (desde la encarnación), moral (por el acto redentor) y personal (por su ser cabeza en la Iglesia que opera a favor de cada uno en el Espíritu Santo). La *causa materialis* en sentido especial es la *gratia unionis et sanctificans Christi;* la *causa instrumentalis* de su acción como cabeza es la humanidad de Cristo en tanto que *instrumentum coniunctum,* mientras que los sacerdotes de la Iglesia, su predicación y los sacramentos vienen a ser *instrumentum non coniunctum.*

6. Una reflexión teológica sobre la misteriosa vida de gracia de Jesús de Nazaret tiene que acabar desembocando en una *mística cristológica,* para decirlo con una breve expresión dentro del campo de la analogía, como fuente y coronación de la vida cristiana de gracia, pues, no por sí sino «por nosotros y por nuestra salvación... se hizo hombre» (*Credo* de la misa). Aquí tendríamos que decir: así como el misterio de la vida de gracia de Cristo hunde sus raíces en la *gratia unionis* y tiene su coronación en la *gratia capitis,* así la reflexión sobre la vida de gracia del cristiano tiene su centro y meollo en la «mística nupcial», en analogía con la vida de gracia del propio Cristo. Esa mística tiene su fuente histórica en el Cantar de los cantares del AT, una colección de epitalamios del Oriente antiguo que sin duda entró en el canon del Antiguo Testamento (hacia el año 100 d.C. en

Yamnia) porque se la aplicó a las relaciones de Yahveh con Israel. En el NT claramente alude Pablo a la misma cuando, al hablar del matrimonio cristiano, dice: «Este misterio (de la unión de un hombre y una mujer) es grande, pero yo lo digo por relación a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32).

Los primeros comentarios al Cantar de los cantares (Hipólito y Teodoreto de Ciro) refirieron por ello la colección de cantos amorosos a las relaciones de Cristo con la Iglesia. Orígenes y Gregorio de Nisa los interpretaron de las relaciones de Cristo con el alma humana del cristiano. La edad media edifica sobre esa base su gran mística de los desposorios, que se desarrolló y difundió sobre todo en los monasterios femeninos (cf. L. Cognet, *Gottes Geburt in der Seele: Einführung in die deutsche Mystik*, Friburgo 1980, que estudia especialmente a Eckhart, Taulero, Suso, Ruysbroek). Así como en Cristo las relaciones de lo humano con lo divino se definen «de una manera esencial» por la unión hipostática y por la encarnación del Verbo, así las relaciones de la vida cristiana con Dios se definen por la «relación amorosa» con Cristo; pero el «por Cristo y en Cristo» (cf. la mística cristológica de Pablo) no es una acción meramente humana, sino que se define por la más íntima comunión de amor con Cristo (el alma es la novia y Cristo el novio; cf. Gregorio de Nisa, *Der versiegelte Quell* [La fuente sellada], edit. por H.U. von Balthasar, Salzburgo 1939; S. Bernardo, *Sermones in Canticum canticorum:* PL 183; Marie de l'Incarnation [† 1672], *Zeugnis bin ich dir,* Lucerna 1961).

A modo de resumen podemos decir que *gracia* es aquella realidad universal en la que de alguna manera actúan todos los misterios de fe del cristianismo. Así se puede comprender que la gracia haya mostrado caras muy diferentes en el curso de la historia: en los primeros tiempos y luego en la Iglesia griega se vio la gracia en la acción del Espíritu Santo que habita en el espíritu del hombre; Agustín y todo el siglo V, que lucharon por entender el misterio de la Santísima Trinidad, vieron en la gracia sobre todo la acción curativa y santificadora del Dios trino en el alma humana. Desde su clara distinción entre creador y criatura, así como desde su antropología aristotélica, Tomás de Aquino defi-

nió la gracia como una «cualidad sobrenatural y creada del alma», mientras que la gran teología construida en torno a Pedro Lombardo vio en la gracia el «misterio del amor divino en el hombre» operando de una manera real y efectiva. Para Lutero, la gracia era, en el fondo, la gran fe que sobre todo une a Cristo. Según Matthias Scheeben la gracia no sólo era el fruto sino también la realidad misma de la inhabitación del Dios trino y santo en el alma del hombre.

Después de la primera guerra mundial fue sobre todo Odo Casel el que desarrolló su gran «teología mistérica», en que se contempla la gracia como «vida por Cristo y en Cristo» en el misterio de la Iglesia. Esta última visión proporciona hoy sin duda el mejor acceso a una inteligencia de la gracia en la cual pueden encontrar su lugar adecuado todas las afirmaciones antes mencionadas (cf. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium,* Ratisbona 1960; íd., *Das christliche Festmysterium,* Paderborn 1941; íd., *Das christliche Opfermysterium,* Graz-Viena 1968; cf. CTD V).

En interés de un diálogo ecuménico vivo entre la Iglesia romana occidental y la Iglesia oriental griega (y rusa) tendríamos que referirnos hoy a la peculiar concepción de la gracia que desarrolló Gregorio Palamas (1296-1359) en defensa del «hesicasmo», fundado tal vez por Simeón el Nuevo Teólogo († 1022) y reconocido oficialmente por la Iglesia oriental en el sínodo de 1351, celebrado en el palacio imperial. Enseñaba que la gracia no es otra cosa que unas «energías de Dios, increadas pero comunicables», que el hombre puede acoger actuando así de acuerdo con su «divinización» cristiana. Se trataba de una doctrina equiparable a la de Pedro Lombardo. Un estudio reciente sobre la teología de Gregorio Palamas (Pierre Scazzoso, ed. Istituto di Studi teol. or. S. Gregorio Palamas, Milán 1970) interpreta la doctrina de la gracia de este teólogo griego remitiéndose a la mística sacramentaria de su coetáneo Nicolás Cabasilas († hacia 1365) en un sentido cristológico que puede compararse con la teología mistérica de Casel. Lo cual responde aproximadamente también a lo que queda expuesto anteriormente acerca de la «concepción personal» de la unión hipostática para la vida de gracia en Cristo. En cualquier caso la cuestión acerca de la esencia de la gracia hay que

estudiarla no sólo desde la poralidad entre creador y criatura, sino también desde la polaridad entre naturaleza y persona y, en el plano cristológico, desde la comprensión recta de lo personal en la unión hipostática.

§ 25. *Actitudes espirituales básicas del hombre Jesús*

R. Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburgo 1958.

Los Evangelios y, más aún, las cartas del NT tratan del Cristo vivo tal como vive desde el comienzo en la predicación de los apóstoles y en la fe de la comunidad; hablan, pues, del Cristo que aparece siempre ante el cristiano creyente como redentor, salvador y Señor. Por ello no es posible sacar una imagen concreta del Jesús histórico, de su actitud espiritual tal como aparece en los tres años de su ministerio, a partir de los escritos neotestamentarios y menos aún trazar una imagen del carácter de este hombre. Pero sería muy poco hablar simplemente del conocimiento, querer y obrar de Cristo. Aunque no pasa de ser una tentativa, es necesario también hablar de la vida espiritual y sentimental del hombre Cristo; y ello porque precisamente ahí hunden sus raíces muchas de las cosas que tienen gran importancia para nuestra postura humano-religiosa frente a ese Jesús y su seguimiento.

Arrancaremos de las tentativas todavía muy vacilantes de la teología medieval en esta cuestión, porque tales tentativas son de gran hondura teológica. Y aquí habríamos de tener en cuenta al menos dos afirmaciones de santo Tomás: las que se refieren al «temor reverencial» y a la «admiración» de Jesús.

1. *El temor reverencial.* En el contexto de los dones del Espíritu Santo otorgados al Mesías (Is 11,1) se pregunta el Aquinatense si convenía también a Cristo el don del «temor» (*S.Th.* III, q. 7, a. 6). Tras una reflexión preliminar de tipo psicológico sobre el miedo al mal y al castigo por el mal (desde el trasfondo de la concepción medieval de la autoridad) que no hacen al caso de

Cristo, se pregunta qué tipo de temor reverencial hubo en Cristo a propósito del texto de Heb 5,7. La carta a los Hebreos dice de Cristo que en su vida mortal se dirigió con plegarias y sollozos al que podía librarle de los dolores, al Padre, y que «fue escuchado en atención a su piedad reverencial (*exauditus pro sua reverentia: apo tes eulabeias*)». La expresión «temor reverencial» crea grandes dificultades en la exégesis moderna (cf. ThW 2, 1935, 749ss: R. Bultmann). En su homilía octava sobre la carta a los Hebreos Juan Crisóstomo entiende perfectamente el pasaje, de acuerdo con el tenor literal griego, viendo en los vv. 7-10 una única frase con una sola idea coherente, y así escribe: «Escuchado por su reverencia y, aunque Hijo de Dios, por lo que padeció aprendió la obediencia y fue llevado a la consumación, se convirtió para los que le obedecen (le siguen) en causa de salvación eterna.» Esas frases escuetas, ¿no expresan acaso una teología profunda de la «piedad o temor reverencial ante Dios»? En su gran tribulación y sus «gritos», como expresión de tal tribulación, Cristo ha hecho examen de conciencia en lo más profundo de su alma, donde tiene su sede la «reverencia a Dios» y se entrelazan íntimamente el respeto a la majestad divina y el amor filial del Hijo al Padre. Y en ese hondón del alma experimenta y conoce que «ha sido escuchado». Como Jesús incorporó a su gran amor filial al Padre todo cuanto en él había de miedo humano al sufrimiento, así como el respeto humano a la majestad de Dios, que había querido esos sufrimientos para la redención de la humanidad, el redactor de la carta reproduce esa realidad compleja con la sencilla afirmación de que «aprendió la obediencia (*hypakoen* ¡con artículo!». Y de ese modo se estableció la perfecta concordia entre el «*Logos* de Dios» y el «*Logos* del Padre».

Tal vez ha sido precisamente eso lo que ha inducido a Lucas a reproducir el segundo gran grito de Jesús en la cruz (Mc 15,37; Mt 27,50) –el primero fue, según Mc 15,34: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22,2)–, con las palabras del Sal 31,6: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» Ésa es la gran escucha de la oración y súplica de Jesús: el grito primero de angustia se resuelve en el segundo y claro grito de la entrega total del hombre Jesús a la voluntad del Padre bajo el impulso del Hijo

eterno y del Espíritu eterno. Se trata simplemente de la desaparición del último ordenamiento ontológico de la criatura en el ordenamiento del creador.

Ese espíritu de la «nueva criatura» (2Cor 5,17), ¿acaso no lo encontramos también claramente en la conducta de Cristo frente a los hombres –como el joven rico (Mt 19,21), la pecadora (Jn 8,1ss), los niños (Mc 10,13-17)– y también frente a la naturaleza, como lo reflejan sus comparaciones tomadas de la misma en el sermón del monte? Nuestra búsqueda de la «reverencia» o temor reverencial como fuente y venero de toda recta actitud del hombre frente al hombre y su mundo, ¿no debería encontrar aquí un nuevo acceso y escalón en el seguimiento de Cristo? En el NT «temor reverencial» se le atribuye al anciano Simeón (Lc 2,25) y a los judíos que dieron sepultura a Esteban (Act 8,2); cf. D. von Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen,* Maguncia 1933, 7-20.

2. *El asombro.* Constituye sin duda un signo de la altura y profundidad del pensamiento teológico de santo Tomás de Aquino el que, dentro del contexto de la cuestión de si habría que atribuir a Cristo un conocimiento humano adquirido, dé una respuesta afirmativa, al tiempo que la conecta con el hecho de que «también pudo darse en él la admiración (*admiratio*)». Y observa al respecto: «Pero este afecto (de admiración) lo asumió para nuestra enseñanza, a fin de demostrarnos que también nosotros deberíamos admirarnos ya que él se había admirado» *(S.Th.* III, q. 15, a. 8). Tomás recurre en este punto a la autoridad de Agustín (*De Gen. contra manich.* I, c. 8), que reprocha a los maniqueos el que tropezasen en Gén 1,4 («Vio Dios que la luz era buena»), porque Dios no podría admirar algo que él había hecho. Y Agustín advierte que Cristo «quiso además mostrarnos con su admiración (cf. Mt 8,10: admiración por la gran fe del centurión) que también nosotros hemos de admirarnos». Agustín explica esa idea mediante una consideración profunda sobre la acción de un escultor que «como artista lleva en su interior la idea de la obra de arte, la reconoce como lograda *(perfectum)* en la obra exterior y en ella encuentra su complacencia *(placet)*». Ciertamente que Agustín no quiso decir con ello que Cristo no pudiera «asombrar-

se» en sí, aunque no deja de poner de relieve la «función ejemplificadora» de esa acción de Jesús. ¿Acaso no dan testimonio de esa admiración de Jesús distintas afirmaciones de la Sagrada Escritura? Sus palabras sobre la importancia del «ojo» como indicador de la salud del hombre, así como su encomio de la «ausencia de preocupación en los pájaros del cielo» y la «magnificencia de los lirios del campo», ¿no son acaso expresión de un alma profunda que sabe admirarse? ¿No sería puritanismo el que en esas palabras del sermón del monte (Mt 6,22-37) no quisiéramos ver más que un mero «lenguaje moral»?

¿Y no es expresión de una profunda admiración humana el que Jesús, al que los discípulos asombrados referían llenos de entusiasmo los éxitos después de su primera misión, lanzase, «lleno del gozo del Espíritu Santo», el grito jubiloso y vibrante de «¡Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra (esto último sólo puede decirlo el hombre Jesús) porque has escondido todo esto a los sabios y prudentes y se lo has revelado a gente sencilla! Sí, Padre, así lo has querido tú». ¿Y no nos permite esto echar una mirada profunda al misterio divino-humano de ese Jesús, cuando con tan profundo asombro humano reveló, tal vez por vez primera, el misterio de sus relaciones filiales con el Padre, absolutamente únicas (Lc 10,17.21s)?

Frente a esta exposición del texto bíblico puede justificarse la pregunta de si el procedimiento del método histórico-crítico de la interpretación escriturística (cf. ThW III, 1938, p. 27-42: *thaumazein*) lejos de encontrar no ha perdido en ocasiones el genuino «sentido cristiano» de la Escritura.

3. *La obediencia de la criatura.* Nos fijamos ahora en otra palabra de la Escritura que puede decirnos algo sobre la vida espiritual e interior del Dios-hombre Jesús: la palabra que Mateo conecta directamente con el grito jubiloso del Señor: «Venid a mí todos los que estáis rendidos y agobiados por el trabajo... Cargad con mi yugo y aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vosotros (vuestras almas)» (Mt 11,28). Se trata de un dicho exclusivo de Mateo, cuya exposición resulta muy discutida (ThW VI, 1959, 649s: R. Bultmann). El

dicho en cuestión debe de afirmar algo muy serio, toda vez que está formulado con tres imperativos: Venid, cargad, aprended de mí. J. Schmid (*El Evangelio según san Mateo,* Barcelona [3]1981, 295ss) ve lo llevadero del yugo de Jesús en su doctrina del amor a Dios y al prójimo, contrapuesta a la dura concepción de la Ley que tenía el judaísmo de entonces (distinguiendo dentro de la misma 248 preceptos y 365 prohibiciones).

Una consideración cristológica de esta sentencia ¿no debería de ver en ella algo más? En el sermón del monte (Mt 5,5) son declarados dichosos los «mansos» (*praeis*), pues que heredarán la tierra. La conclusión de esa bienaventuranza está tomada del Sal 36(37),11, en que el orante, que se lamenta ante Dios del orgullo y éxito de los malos, es consolado con la ruina segura e inmediata de tales malvados, y el salmo agrega: «Pero los pobres (*anawin* = *praeis*) heredarán la tierra y se alegrarán de la abundancia de la paz.»

¿Cuál es el sentido de esos dos adjetivos *prays* y *tapeinos* con los que Jesús se presenta? De acuerdo con el versículo del salmo antes citado, los «pobres» son sin duda los «piadosos», a los que en la primera bienaventuranza se les había prometido: «porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3). No sabemos si con ello Cristo se refería a su propia *tapeinosis* o «humillación», pero lo cierto es que el texto recuerda inmediatamente a Flp 2,8, en que se dice de Cristo que por el «despojamiento de sí mismo» (*kenosis*) en la encarnación se hizo hermano nuestro y que por su «humillación» (*tapeinosis*) recibió su singular exaltación. De esa humillación se dice que «se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». No podemos por menos de preguntarnos aquí si con esas palabras no pretende Jesús dar algo más profundo que una mera descripción de su carácter. ¿No querrá más bien expresar una vez más el misterio cristológico fundamental: la encarnación de Dios en Cristo y la consiguiente consumación del sentimiento criatural y de la obediencia del hombre frente al Dios creador por obra del Dios-hombre, Jesucristo? Y a ello se sumaría el hecho de que en su encarnación asumió de una manera particular los sufrimientos y la muerte del hombre como secuelas de su pecado y culpa. Así,

Mt 11,28 significaría: aprended de mí, que como creador he tomado la realidad nula e inane de la criatura, y como Dios santificador las secuelas mortíferas del pecado, a fin de convertiros a vosotros en nuevas criaturas (2Cor 5,17) y haceros rectos y santos en verdad (Ef 4,24). Esa existencia de la «nueva criatura» es un yugo llevadero y una carga ligera (Mt 8,30). ¿No es el fin último de esa encarnación el borrar, mediante la obra redentora, la culpa de Adán, el pecado original (y hereditario) de la humanidad (Rom 5,12-21: «Pues, al igual que por la desobediencia de un solo hombre [Adán] todos quedaron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo [Cristo] todos quedarán constituidos justos» (Rom 5,19; cf. 2Cor 5,21)?

¿En qué consistió «el pecado original de Adán», que como pecado hereditario marca a cada hombre que viene a este mundo? Y, consiguientemente, ¿qué significa en la Sagrada Escritura la «obediencia de Jesús» frente a la «desobediencia de Adán»? Al menos desde Agustín la teología de la Iglesia ha visto el pecado original en la «manducación del fruto del árbol prohibido». ¿Fue realmente sólo eso el pecado original? ¿No habrá que ver en algo mucho más profundo ese acontecimiento que sacudió en sus mismos cimientos la historia de la humanidad? ¿No deberemos tener ante los ojos toda la «historia de la tentación» (Gén 3,1-7), en la cual la «manducación del fruto del árbol prohibido» aparece como el cuarto acto de una grave tragedia de la humanidad, que preparan y explican los tres actos precedentes y decisivos?

Para decirlo brevemente: 1) La pregunta de la serpiente a Eva tiende a destruir el fundamento primero de la existencia del hombre como criatura de Dios: la imagen divina. «¿Por qué os ha prohibido Dios...?» ¿No se trata de destruir con esta primera palabra de la serpiente la imagen del Dios vivo, que el hombre llevaba originariamente en sí como criatura del amor de Dios? Por ello, ¿no debe el hombre ver en Dios a un «tirano de duro corazón», que ante cualquier gloria de su criatura emplea el escudo de la prohibición diciendo a los hombres: No me toquéis? El corazón del hombre, creado para la alegría, pronto se olvidará por completo de ese Dios (*el olvido de Dios:* primera raíz del pecado).

2) A la respuesta de Eva –«Porque de otro modo moriremos»– sigue la segunda palabra de la serpiente, que tiende a destruir el fundamento segundo de la existencia del hombre como criatura de Dios: el conocimiento de que todo cuanto el hombre es y tiene se lo debe a Dios creador y a su amor, el conocimiento de que es criatura de Dios. La palabra de la serpiente –«Seréis como Dios, conocedores (y determinadores) del bien y del mal»– destruye la autoconciencia criatural del hombre en su cimiento último: el hombre quiere ser igual a Dios: autónomo, decidiendo por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo; el hombre quiere ser señor (la *soberanía autocrática,* segunda raíz de todo pecado) y crearse sus dioses a su imagen y semejanza (cf. F. Dessauer, *Prometheus und die Welt über ihm,* Francfort 1959). El mundo antiguo habló de la *hybris* (cf. Eclo 10,6s) y en ese orgullo y demesura vio el mal radical del hombre.

3) Cuando han sido destrozados esos dos fundamentos, la imagen divina y la conciencia del hombre como criatura, también se hace añicos el fundamento tercero: la recta concepción del mundo, que Dios le había otorgado junto con su semejanza divina para poder cumplir adecuadamente su cometido en el mundo y someter la tierra (Gén 1,28). El hombre pierde su verdadero dominio sobre el mundo infrahumano, se convierte en esclavo de éste, y lo que con su nuevo obrar levanta para «dominación del mundo» a menudo se convierte más bien en «destrucción de ese mundo» al servicio de un «falso disfrute de la realidad humana», del «esclavizamiento del hombre a su mundo infrahumano» (*la corrupción del mundo* como tercera raíz de todo pecado). El hombre considera obra suya lo que Dios le ha dado: Prometeo, la criatura de su fantasía (Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 47ss) tenía que robar ahora a la divinidad (Zeus) el fuego terrestre, que al hombre se le había dado desde largo tiempo atrás en la montaña fumigante y en el rayo y (junto con Atenea) tenía que robar también el fuego del espíritu del cielo, que representa el don primerísimo del Dios creador al hombre, su criatura privilegiada (Eclo 17,1-11).

Pues bien, Cristo es la contrarréplica absoluta de ese hombre originariamente pecador: es corporalmente el Hijo de Dios, por-

que su ser personal se fundamenta en el *Logos* eterno de Dios; su alimento es hacer la voluntad de aquel que lo ha enviado (Jn 4,34), y su soberanía sobre el mundo infrahumano se muestra en su libertad más íntima a propósito del «cumplimiento de la Ley» (Mt 5,17), así como en sus milagros sobre la naturaleza y, finalmente, en su resurrección de entre los muertos. La «obediencia de la criatura» ha encontrado en el Dios-hombre, Jesucristo, una nueva fundamentación divino-humana. ¿No hay que ver en tal interpretación el sentido último de Mt 11,28?

Aprender de él esa «piedad y humildad» y seguirle será el cometido y meta del ser cristiano. Así también le serán posibles al hombre aquellas otras «actitudes cristianas básicas», tal como las ha desarrollado E. Ott (D. von Hildebrand) en su libro *Die Umgestaltung in Christus* (Einsiedeln 1940) con la mirada puesta en las ocho bienaventuranzas del sermón del monte. Es necesario entender cristológicamente la figura revelada de Cristo, para poder sacar de las palabras de Jesús no simplemente unas consecuencias morales humanas, sino para conocer las actitudes fundamentales del hombre, como criatura e hijo de Dios, reveladas por Dios y hechas realidad en Cristo.

4. *La nueva «imagen de Dios».* Desde esta perspectiva se abre también una nueva comprensión de lo que Louis Kretz ha puesto de relieve en su libro *Witz, Humor und Ironie bei Jesus* (Friburgo 1982) con la interpretación filológica de las imágenes que los Sinópticos nos transmiten acerca de Cristo: Jesús aparece como el hombre totalmente ligado a Dios y, en consecuencia, abierto por completo al mundo, que no habla con el rostro serio del sectario satisfecho de sí mismo, sino con el gesto y la expresión luminosa del hombre pacífico y bueno, que está por encima de todo lo negativo y que en su predicación del reino de Dios sólo quiere una cosa: servir a la verdad y al bien, a la rectitud y la santidad, a lo noble y liberador en el hombre y en el mundo del hombre. La verdadera imagen de Dios, y con ella la recta imagen del hombre y la recta concepción del mundo, bien podría marcar su «buena nueva» (Mc 1,1; Lc 2,10) y caracterizar su persona y obra.

A sus propios parientes (Mc 3,21), así como a los judíos (Jn

8,48.52) y a los incrédulos de nuestros días, con frecuencia se les aparecen las exigencias de Jesús como las de un hombre «que no está en sus cabales», como «escándalo o necedad» (1Cor 1,23). Pero, quien lee las parábolas de Jesús –y hasta sus amenazas contra los fariseos y los maestros de la Ley rebosan de ese mismo espíritu– con el espíritu con que fueron pronunciadas, podrá descubrir el resplandor de la luz divina que se oculta más allá de toda sabiduría humana, siempre victorioso y estimulante y capaz de reducir una y otra vez al silencio a los enemigos de Cristo. Lo decisivo en ese lenguaje humano de Jesús es que su propia concepción y la concepción del mundo reflejan una imagen de Dios que irradia por igual bondad, grandeza y seguridad, bien diferente de la imagen de Dios que tenían los escribas y los fariseos, rígida y estrechamente humana y que amarga y endurece al hombre. Basten algunas consideraciones al respecto:

a) *¡Dios es bueno!* Hasta el punto de que su desbordante bondad puede parecer «injusta» al hombre de corazón mezquino (Mt 20,11-14). Por ello agrega Jesús a la narración del hijo pródigo, que en realidad es una parábola del padre bueno, el relato del hijo que permaneció en la casa y que lleva los rasgos característicos de la piedad farisaica. Pero no vitupera al hijo que ha continuado en casa, sino que le habla bondadosamente (Lc 15,11-32). De modo que, frente a ese relato, hasta las palabras contra los fariseos, que sobre todo en Mateo (23,2-39) suenan con especial dureza (hipócritas, sepulcros blanqueados, guías ciegos, serpientes y raza de víboras), aparecen sustituidas por la exigencia amable de «verdad (justicia), misericordia y fidelidad» (Mt 23,23). El Dios bondadoso busca heraldos que puedan ser testigos de su bondad.

b) *¡Dios es grande!* Por ello el hombre, que ha sido creado a su imagen, tiene también que emplear en este mundo una «medida grande» y colmada (Mc 4,24s), que responda a la grandeza de Dios. Así recrimina Jesús a los escribas y fariseos su estrechez de miras y su hipocresía, que les hace querer sacar la mota del ojo del prójimo y les impide ver la viga en el propio ojo (Mt 7,4s), colar un mosquito y tragarse un camello (Mt 23,24). Jesús emplea a menudo en su lenguaje tales «exageraciones», que señalan de

manera amable la «diástasis» entre la infinita bondad de Dios y la finitud y mezquindad de las ideas y acciones humanas (cf. Is 55,8s) y que a la vez indican la siempre «desbordante gracia de Dios» (cf. Rom 5,20, y el comentario de M. Theobald, Bonn 1980) frente a la culpa y pecado del hombre.

c) *¡Dios lo es todo!* Por ello –y no por la pobreza en sí misma– reclama Jesús del joven rico que venda todos sus bienes, dé el producto a los pobres y le siga. «Jesucristo, que era rico, se hizo pobre por vosotros, a fin de que por su pobreza vosotros fueseis ricos» (2Cor 8,9). «¿Quién de nosotros, los hombres, conoce los tesoros ocultos de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,3) en la "pobreza de la carne de Cristo" (Jn 1,14)?» (Agustín, *Sermo* 194,3). Las parábolas del hombre rico (Lc 12,13-23) y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31) no pretenden otra cosa que mostrar la tribulación de las riquezas y la conveniencia de la exhortación a la pobreza para el hombre, cuya meta y contenido vital último es «el Dios grande». Las ocho bienaventuranzas del sermón del monte (Mt 5,3-11) giran en torno al recto espíritu de la «pobreza del hombre» frente a Dios, el único que puede enriquecer, y Mt 6,25-34 reúne unos razonamientos benevolentes de Jesús sobre los «absurdos cuidados y preocupaciones del hombre en este mundo».

Sus exigencias completamente nuevas acerca de la «indisolubilidad del matrimonio» y de un posible «celibato por causa del reino de Dios» las fundamenta asimismo Jesús en el «orden divino del comienzo» (cf. Mt 19,3-12); tales exigencias, por lo demás, no pueden cumplirse sin la gracia de Dios. Porque sólo Dios lo es todo, acaba Jesús exigiendo: «Buscad ante todo el reino de Dios» (Mt 6,33); de todo lo demás será Dios quien se cuide (Lc 12,22-34).

d) ¡Dios es espíritu! Y porque sólo «el espíritu» puede conocer a Dios (cf. 1Cor 2,6-15), por ello reclama Jesús la «interiorización» del hombre: éste, que «tiene oídos para oír», debe escuchar y aprender con el corazón (Is 6,9s; Mt 11,15; 13,9.15.43). Y por ello replica también Jesús, al reproche de los fariseos de que sus discípulos comían sin lavarse las manos en contra de las prescripciones de los padres, con el razonamiento paradójico de que al

hombre no lo mancha e impurifica lo que le entra por la boca, sino más bien lo que sale de su boca (Mt 15,2-11). Habida cuenta de la debilidad de la carne, el hombre tiene que «hacerse violencia» para trocarse en un hombre espiritual (Mc 14,38; Mt 11,12), como el amigo importuno (Lc 11,5-13) o la viuda que atosigaba al juez (Lc 18,2-7), a fin de que sus oraciones y súplicas adquieran la «interioridad» que llega hasta los oídos de Dios y se hace escuchar por él. Que esa «interioridad» no es ya logro del hombre sino don del Espíritu de Dios «en Cristo», es algo que Jesús subraya una y otra vez en los discursos del cuarto Evangelio (Jn 16,23-28). Así ha de entenderse también la palabra bíblica de «Dios es espíritu, y los que lo adoran, tienen que adorarlo en espíritu y verdad» (Jn 4,23s).

5. *La dignidad de la criatura.* Aquí podríamos tratar una última cuestión: frente al mundo, y en especial el mundo de los hombres, ¿es preferentemente Cristo lo que Karl Adam (*Jesucristo,* Barcelona [8]1985, 101) compendia en estas palabras: «su clarividencia viril en la acción, su impresionante lealtad, su sinceridad austera y, en una palabra, el carácter heroico de su personalidad», o es más bien aquel «amigo inteligente y delicado de los niños y de las madres» (Mc 10,13-16) o el amigo de los pecadores (Lc 15,2) y de cuantos todavía están en camino hacia Dios, como el joven rico (Mt 19,21) y los tres personajes a los que se refiere Lc 9,57-62, a los que Cristo quiso conducir hasta el camino de su seguimiento, es decir, el Jesús que querría ver P. Lippert (*Der Menschensohn,* Ratisbona 1926, 18-42; 74-133)? Tal vez sea este último el que más profundamente penetra en el «misterio de Cristo». Ciertamente que Cristo se interesó más por «comprender» que por captar y dominar, más por «ayudar y curar» que por ordenar y mandar. Sin duda, además, cuando se trata de la «construcción exterior de su Iglesia» (Mt 16,18) y, por ende, de la predicación de su buena nueva, la elección y envío de los discípulos y apóstoles, del rechazo de los escribas y fariseos (Mt 23,1-39) y de la seriedad de su seguimiento (Mt 16,24-27; Mc 8,34-38), su palabra se dirige ante todo a la «decisión y fidelidad» del hombre. Mas cuando se trata del «reino interno de la gracia», entonces

toda su vida y actuación se define por la «búsqueda del hombre» y por la comprensión y la voluntad de ayuda y curación. Por ello precede adecuadamente a la frase de Jesús estudiada en el n.º 3 la invitación de «venid a mí todos los que estáis rendidos y agobiados por el trabajo, que yo os daré descanso» (Mt 11,28).

Lo que Cristo ha buscado en el hombre y lo que quiso otorgar a los hombres fue la dignidad y grandeza originaria de la criatura frente a su creador, la grandeza de la semejanza divina frente a la realidad de Dios, es decir la auténtica realidad de la creación ante Dios. Lo que Cristo encuentra en su encarnación es al hombre caído, al hombre en su deformación y, como consecuencia de todo ello, al mundo que en tanto que mundo del hombre se hallaba bajo la maldición del pecado humano. Recuperar ese mundo es misión de Cristo, que él realiza con su cruz y resurrección, pero que se inicia y fundamenta en su encarnación, mientras que su consumación habría de aportarla el envío de su Espíritu a este mundo.

Éste es el máximo realismo historicosalvífico, que define al Cristo real de la revelación. Esa caracterización viva de Cristo, tal como la sugiere la revelación bíblica, tiene su lugar más allá de la pregunta demasiado humana de si a Cristo (como a Dios) le conviene el predicativo de padre o madre. Incluso en la vida humana esos dos títulos no significan sólo dos desarrollos del ser del hombre (del varón y de la mujer) primordialmente biológicos, sino que más bien son unas metas de madurez humana, que allí donde se alcanzan, reafirman lo común humano (el amor protector, solícito y generoso) más que lo específico biológico-individual (cf. B. Fischer, *Jesus, unsere Mutter,* en GuL 59 [1985] 147-156).

Éste es también a no dudarlo el gran cometido de la cristología: el poner constantemente de relieve esa imagen viva del Cristo de la revelación y de la fe de la Iglesia, y sin embargo siempre como la imagen del único y mismo «Cristo de ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8) para, con la vista puesta en esa imagen de Cristo, poder hacer patente en cada época la imagen del cristiano. Las modernas ciencias humanas, ¿acaso no han enriquecido a la vez que han empobrecido nuestra concepción del mundo y de nos-

otros mismos en sus estructuras fundamentales? ¿Y no deberá ser tarea de toda conversión y renovación la de conferir a la imagen viva de Cristo tal como aparece en la revelación bíblica y en la gran tradición de la fe eclesial aquella vitalidad, de la que pueda surgir como fruto sabroso la nueva concepción de Cristo, capaz de configurar nuestra época? ¿No habría que cultivar con renovado interés la imagen dogmática de Cristo, si queremos que las imágenes cristológicas de la exégesis, la moral y demás disciplinas teológicas recuperen aquella orientación sin la cual y con sus métodos específicos fácilmente conducen a un callejón sin salida?

La teología tiene que indagar y cultivar de continuo la fe de la Iglesia, a la que ha de servir con todas las disciplinas que le son propias: el todo es más que la suma de las partes y aquí el todo lo constituye la fe viva de la Iglesia viviente.

Y tras estas breves consideraciones vamos a estudiar los dos últimos problemas que han de proporcionar a la imagen cristológica de la cristología actual el remate y la coronación sobre el que podrá levantarse de modo válido también el nuevo estudio de la soteriología.

§ 26. *También como hombre Cristo es el «Hijo natural de Dios» (fundamento cristológico de la maternidad divina de María)*

Las reflexiones y estudios que preceden sobre la unión hipostática (§ 17 y 18) han intentado esclarecer el misterio de Cristo de acuerdo con las afirmaciones de la Escritura y los grandes esfuerzos teológicos de la tradición, incorporando la nueva distinción entre persona y naturaleza (alma). Y como todo pensamiento, incluido el de la teología, tiene que buscar de continuo su propio camino diferenciando e integrando al modo humano, bueno será al concluir estos esfuerzos mentales sobre la cristología presentar una vez más todas aquellas verdades que ponen de relieve la unidad, totalidad y singularidad de la realidad de Jesucristo aquí estudiada. Y aquí hay que mencionar ante todo la verdad que enuncia la afirmación de que Jesucristo es hijo natural de Dios, incluso como hombre.

1. La afirmación «Cristo, incluso como hombre, es Hijo natural de Dios» se fundamenta sobre todo en la imagen cristológica del Evangelio de Juan, tal como se encuentra en las grandes autorrevelaciones de Cristo en ese evangelio joánico (Jn 5,1-47: tras la curación del paralítico; 7,1-52: tras la fiesta de Tabernáculos; 8,12-59: en los enfrentamientos con los judíos; 10,22-39: en la festividad de la Dedicación del templo; A. Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan,* Barcelona [3]1978, 255-262) y tal como se hace patente en las cartas de san Pablo, especialmente en sus himnos cristológicos. Lo decisivo en tales aseveraciones bíblicas es que habla siempre como yo el único y mismo Cristo, ya se refiera a su unidad esencial y operacional con el Padre o ya se refiera a su pasión y muerte como la voluntad del Padre, con la que se identifica sin reserva de ningún género su propia voluntad humana. Anteriormente (§ 10) he expuesto las afirmaciones más importantes al respecto.

Especial atención merece, sin embargo, la frase: «Yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 6,38). Y aunque quien esto dice, a primera vista sólo puede ser el que desde la eternidad está en el cielo junto a Dios (Jn 1,1s), el Hijo eterno de Dios, su *Logos* eterno, habla sin embargo de que no viene a cumplir su propia voluntad «sino sólo la voluntad de aquel que lo envió», al igual que ya en la pasión ora: «Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). En esa frase, pues, hay que entender a la vez al hombre creado, Jesús, que habla con ese yo, el hombre creado que no puede identificarse en su ser con el Hijo eterno del Padre; de lo contrario, daríamos paso al viejo error de Orígenes, que suponía para Cristo un alma eterna (preexistente), o habría que entender, con mentalidad monofisita, las dos naturalezas en Cristo «mezcladas o confundidas».

Hemos intentado dilucidar este dilema mental mediante la distinción entre «persona y naturaleza (alma)», entendiendo la persona en su estructura trinitaria como unidad de los modos ontológicos del subsistir (fundamentarse), ek-sistir (desarrollarse) y comunicarse (insertarse en el todo). Se contempla ahí lo específico de la naturaleza humana en su ser personal, que «ek-siste»

«sin separación ni mezcla» en el alma espiritual y corpórea del hombre y que mediante el cuerpo «se comunica» con el mundo extrahumano como una parte de ese mundo, al menos durante la vida terrena. Mas como todo lo que en Cristo es creado (cuerpo y alma) sólo se hace realidad mediante la encarnación (Jn 1,14), de ahí que pueda decirse con razón que «Dios se hizo hombre» y que a ese hombre, Jesús de Nazaret, se le pueda llamar con razón «Dios», incluso respecto de su naturaleza humana (*S.Th.* III, q. 16, a. 1 y 2), pero no, por ejemplo, «hombre divino» (ibíd., a. 3), lo que sería decir que o bien un mero hombre «había sido divinizado» (¡al modo de las apoteosis paganas!) o que Dios lo «había acogido en el puesto de hijo», lo que erróneamente habían afirmado las diferentes formas de adopcionismo (III, q. 23, a. 4).

Habida cuenta de su identificación objetiva entre persona y alma, subraya explícitamente Tomás de Aquino: «Por ello, lo que pertenece a la naturaleza divina puede predicarse del hombre (Jesús) como algo que pertenece a la persona de la naturaleza divina, y de Dios (Cristo) se puede predicar lo que pertenece a la naturaleza humana como lo que pertenece a la persona de la naturaleza humana» (III, q. 16, a. 4c.). Claramente se predica aquí el unitario ser personal en Cristo ya de dos maneras «con respecto a las dos naturalezas diferentes». Y una vez más se reclama para ello santo Tomás a la manera de hablar de san Agustín que, de acuerdo con Flp 2,5s, distingue respecto de la *forma Dei* y de la *forma servi,* con lo cual no quiere otra cosa que introducir de modo adecuado en la manera de hablar la distinción entre creador y criatura (*De Trin.* I, c. 11-13).

Nosotros hemos intentado clarificar esa manera de pensar entendiendo simplemente la «fundamentación» (*suppositum*) del ser personal en el hombre creado como la «necesaria transcendencia del yo humano creado al Dios creador, como una realidad aprehendida en la fe, mientras que la misma fundamentación del ser personal sin más» es vista en Jesús apoyada en la realidad del *Logos,* que mediante su encarnación se ha procurado al hombre Jesús de Nazaret. Al hablar de la comunicación de idiomas en Cristo (cf. § 21) hemos establecido, por ello, que la recíproca predicación de lo divino y lo humano en Cristo sólo es posible de

cara a su ser personal, pero nunca *in abstracto* sobre las dos naturalezas (*S.Th.* III, q. 16, a. 5). De ahí que se pueda decir que «Dios se ha hecho hombre» (ibíd., a. 6), mientras que no cabe decir «el hombre se ha hecho Dios» (a. 7). Es falsa asimismo la afirmación de que «Cristo es una criatura», pues que el centro personal se funda únicamente en Dios (el *Logos*), que existe desde la eternidad (a. 5); como es falso decir: «Este hombre (Cristo) ha empezado a ser», porque su ser humano como realidad personal (y sin ser personal el hombre no es hombre) se funda exclusivamente en Dios (a. 9).

Lo que nosotros hemos querido fijar mediante la distinción entre la subsistencia, la *Ek-sistenz* y la *communicatio,* lo ha compendiado santo Tomás en la distinción *ratione suppositi* y *ratione naturae* (a. 12), aunque en virtud de la identificación de «persona y alma» se ve obligado a afirmar que «Cristo en cuanto hombre es persona, sólo que el *suppositum* de la naturaleza humana no es otra cosa que la persona del Hijo de Dios» (ibíd.), una afirmación que rigurosamente hablando podría poner en tela de juicio la condición de criatura del hombre Jesús según nuestra manera de pensar, sobre todo cuando Tomás dice explícitamente que «todo lo que subsiste en la naturaleza humana es persona».

En virtud de la distinción consecuente entre creador y criatura en Cristo, hoy la distinción propuesta entre persona y naturaleza es una exigencia de nuestra lógica del lenguaje. Si bien se mira, tal distinción esclarece la afirmación de que «Cristo también como hombre es el Hijo natural de Dios» y la reafirma precisamente respecto de la necesaria distinción entre creador y criatura, Dios y hombre, sin peligro de incurrir en una división nestoriana de las naturalezas y ni tan siquiera de acercarse a la misma.

2. Del mismo modo que Cristo incluso como hombre es *Hijo natural de Dios,* así también nosotros los hombres por nuestro ser en Cristo, «mediante la gracia de Cristo», llegamos a ser *hijos adoptivos de Dios,* de forma que Pablo puede decir: «Recibisteis el Espíritu de adopción filial (*hyiothesias*), en virtud del cual clamamos: *¡Abbá!* ¡Padre!» (Rom 8,15; cf. Gál 4,5: «para que recibiéramos la adopción filial [*hyiothesian*]»; Ef 1,5: «por Jesucristo Dios

nos ha predestinado a la filiación adoptiva»). Anteriormente hemos demostrado que, respecto del ser humano de Cristo, no puede hablarse de una filiación adoptiva, porque su ser personal humano subsiste en su ser del *Logos,* y lo que compete como gracia a la naturaleza humana de Cristo no procede de fuera por la acción creativa de Dios, sino que más bien fluye exclusivamente de su unión hipostática.

Por ello, la Iglesia condenó también explícitamente el adopcianismo cristológico del siglo VIII. Con el fin de superar el subordinacionismo origenista de Migecio en la doctrina trinitaria, el metropolita Elipando de Toledo, el obispo Félix de Urgel, Ascario y otros admitieron en Cristo dos filiaciones, una natural y otra adoptiva, aduciendo para ello muchos pasajes del concilio de Éfeso, aunque transformando siempre el lenguaje abstracto en una manera de hablar concreta. En el año 785 el papa Adriano I condenaba el adopcianismo como un nestorianismo de nuevo cuño (DS 595, Dz 299) y otro tanto hicieron los sínodos de Ratisbona (792), Francfort (794) y Aquisgrán (799). Gerhoh de Reichersberg en el siglo XII y Durando en el XIV volvieron a hablar de una filiación adoptiva en Cristo «respecto de la Trinidad». También Suárez en el siglo XVI, y siguiendo sus pasos, Scheeben en el siglo XIX se refirieron a una doble filiación natural y divina de Cristo hombre: *filius naturalis patris* es Cristo en virtud de la unión hipostática; y *filius naturalis trinitatis* lo es Cristo en virtud de la *gratia unionis.* Sin embargo, la *gratia unionis* no se contempla desde la persona del *Logos* sino desde el Dios trino; lo que no deja de ser problemático, porque sólo el *Logos* se hizo hombre, no el Padre ni el Espíritu.

Al mismo tiempo se mantiene con razón, según expone ampliamente Duns Escoto (*Ox.* III, d. 8, q. un., XIV, 362ss), que en Cristo hay dos *filiationes,* a saber: la filiación eterna respecto del Padre y la filiación temporal respecto de María Virgen; pero esas dos filiaciones no producen dos hijos (*duo filii*), porque la segunda filiación, el nacimiento de la Virgen María, no puede calificarse como filiación sinónima de la generación eterna del Hijo por el Padre. El ser personal humano de Jesús no subsiste precisamente en el hombre, sino en el *Logos* que se hizo hombre.

3. Apéndice: *María engendradora de Dios, Madre de Dios.* Al igual que antes (§ 19), con vistas a esclarecer el concepto de la unión hipostática, hubimos de incorporar el acontecimiento historicosalvífico del «nacimiento del Hijo de Dios de la Virgen María», así conviene ahora –y adelantándonos a la mariología que habrá de tratarse en conexión con la soteriología– considerar brevemente el título teológico de María, que corresponde al «misterio central de toda la mariología», y que precisamente aquí puede y debe encontrar su interpretación auténtica y genuina en conexión con el enunciado de la filiación divina natural del hombre Jesucristo: el título de María engendradora de Dios, o madre de Dios.

a) *Algunos datos históricos.* El fundamento bíblico del título de «madre de Dios» lo proporcionan las dos afirmaciones de Lucas: la palabra del ángel (Lc 1,35): «Lo que de ti nacerá santo será llamado Hijo de Dios», y la palabra de Isabel (1,43): «¿Y de dónde a mí esto, que la madre de mi Señor venga a mí?» Ya a finales del siglo I parece que se le aplicó a María en Egipto el título de *theotokos* (literalmente: «engendradora de Dios»), aunque el testimonio más antiguo que se conserva de dicho título es una oración de la Iglesia que se encuentra en un papiro de finales del siglo III (*Papyrus Ryl.* 470) y que reza: «Bajo tu protección acudimos, Madre de Dios...» Acerca de los orígenes de dicho título informa el historiador eclesiástico Sócrates (*HE* VIII, 32: PG 67,812B), y parece que el escritor Orígenes lo trató ampliamente en su comentario perdido de la carta a los Romanos (cf. Th. Klauser, RAC XI, 1981, 1071-1103). En la lucha contra Nestorio el título de madre de Dios lo presenta Cirilo de Alejandría el año 431 en su primer anatematismo (DS 252, Dz 113) como doctrina de fe católica, después de que ya lo hubieran utilizado en su disputa contra Arrio el obispo Alejandro de Alejandría, Atanasio y Dídimo.

b) *Importancia del título.* Aquí tenemos que preguntarnos por qué a María se la llamó *theotokos* o «engendradora de Dios» y no literalmente «madre de Dios» (*meter theou*) desde el comienzo, como la designan ya los relatos de la infancia del Evangelio de Lucas y como se la llamó después, a partir del siglo VIII, en la

teología de Justiniano en Oriente y en la teología carolingia en Occidente. El motivo ha de verse sin duda en el hecho de que en el mundo antiguo tardío fueron muchas las «madres divinas» que recibieron adoración entre los gentiles (Cibeles, Artemis, Astarté, Deméter, Isis, etc.), de tal manera que en aquella época el título de «madre de Dios» aplicado a María posiblemente hubiera dado pie a falsas interpretaciones, como puede verse en la secta de los coliridianos (cf. LThK VI, 1961, 382s). Además, con el título de *theotokos* o engendradora de Dios lo que se pretendía señalar en primer término no eran las relaciones de María como madre con Jesús, sino más bien la «filiación real» de ese hijo Jesús. En Éfeso (431) no se trataba de un dogma mariológico sino de un dogma cristológico. Ahora bien, eso se expresaba mejor con el título más biológico de «engendradora de Dios», que no con el de «madre de Dios», más directamente relacionado con el campo del culto. De hecho, también el título de «madre de Dios» comportó en la edad media el que mediante el mismo se destacase más la dignidad de María y se desarrollase una nueva mariología autónoma, frente a la cual la mariología occidental –ya desde Ambrosio y Agustín– prefería hablar de la «madre de la Iglesia».

c) Interpretación del título de «engendradora de Dios». La exposición de este título requiere ciertamente una reflexión teológica, que al menos en sus rasgos fundamentales anticipamos aquí. Ya nos hemos referido (§ 19) a la importancia que reviste la afirmación bíblica de que Jesús «nació de María virgen». Lo que allí se dijo abre nuevas perspectivas teológicas, si entendemos bien los hechos siguientes: 1) El nacimiento de Jesús de las entrañas de María no fue fruto de un amor humano natural, sino obra originaria y esencial del Dios trino, que eligió a esta doncella del antiguo pueblo de la alianza, y la llamó y colmó de gracia para que fuese madre del *Logos* que había de encarnarse. 2) María concibe, en consecuencia, por la palabra de Dios, anunciada por el ángel, y mediante su consentimiento a esa palabra divina, y concibe como hijo suyo a Jesús, el Hijo de Dios. De ahí que san Agustín (*De virg.*, cap. 3) pueda afirmar: «María es más bienaventurada por concebir la fe en Cristo, que por concebir la carne de Cristo... El parentesco materno (con Cristo) nada le habría apro-

vechado a María, si no hubiera llevado a Cristo con el dichoso amor del corazón más que en la carne.» 3) Tomás de Aquino observa al respecto: María es por ello ante todo testigo de ese misterio divino (*sacramenti*) precisamente a través del anuncio divino, y 4) por su sí personal («He aquí la esclava del Señor») surge en ella una especie de matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana (*quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam: S.Th.* III, q. 30, a. 1c.). 5) Esa palabra de los padres sobre el «connubio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana», así como la afirmación teológica de que «Jesucristo, incluso como hombre, es Hijo natural de Dios», indujeron a M. Scheeben a sus meditaciones teológicas sobre este misterio de María (cf. Scheeben-Feckes, *Die bräutliche Gottesmutter,* Essen 1951; Scheeben, *Handbuch* V, § 24), que dentro del espíritu romántico de su época entrelazan y mezclan, a menudo de modo poco matizado, la visión fisiológica y la espiritual-personal del asunto. Ello no obstante, el punto de vista valido y decisivo de esas meditaciones es que el misterio de «María, la virginal madre de Dios», ha de entenderse primordial y esencialmente desde la acción del Dios trino, frente a la cual la colaboración humana de María siempre puede entenderse como la respuesta más profunda de la criatura a la llamada del creador, respuesta derivada a su vez de la precedente gracia divina. Claramente destaca aquí la «maternidad divina de María» en el pensamiento teológico, dentro del espíritu de la revelación, como fundamentada en las relaciones de María con el Dios trino: como «madre del Hijo de Dios, Jesucristo», y como «esposa del Espíritu Santo» (Lc 1,35), mientras que Scheeben llama también a María «hija del Padre» –más aún: «hija unigénita de Dios» por su singular elección– en virtud de las singulares relaciones de María con Jesús, su hijo, que Scheeben entiende como un «matrimonio divino» (*matrimonium divinum*), reclamándose para ello a 1Cor 11,7, donde el hombre es imagen de Dios y la mujer imagen del varón (luego Cristo «hijo» y María «hija»); cf. a este respecto Martin von Cochem, † 1712, en su canción *Ein schöne Ros'im heiligen Land,* segunda estrofa: «Tú eres hija de Dios Padre, tú, verdadera madre de Jesucristo, y la esposa del Espíritu Santo.»

Si se entiende el título de «hija del Padre» en razón de la total entrega virginal de María a Dios y de la gracia singular que de ahí se deriva, al igual que «esposa del Espíritu Santo» y, finalmente, «madre de Dios» (Dios no tiene madre alguna, sólo para la encarnación eligió y asumió el Hijo de Dios a María como su madre corporal) en el «sentido espiritual y sobrenatural» que corresponde al tema, entonces también cabe decir que en María, y en virtud precisamente de su maternidad divina corporal, se hicieron realidad de un modo espiritual y sobrenatural singularísimo las tres posibilidades de realización de la mujer: como «doncella (hija), esposa y madre» (Gertrud von Le Fort, *Die ewige Frau, die Frau in der Zeit, die zeitlose Frau,* Munich 1947).

d) *Madre de Dios y madre de la Iglesia.* Con la vista puesta en las gracias fundamentales de Cristo, la *gratia unionis* y la *gratia capitis,* que en una consideración humana hacen singularmente patente en Cristo la real «transcendentalidad divina», también se comprende que en María, a causa de su relación personal con Cristo, absolutamente única, y por Cristo, con Dios, junto a la «maternidad divina» haya que calificar como característica personal única la maternidad de María respecto de la Iglesia (cf. Scheeben-Feckes, cap. 6, 94-100). En su sermón de Navidad pronuncia san Agustín las palabras clásicas: «Éste es el Señor, nuestro Dios; éste es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre (1Tim 2,5), nuestro salvador, que nacido del Padre, ha creado a su madre; engendrado por la madre, ha glorificado a su Padre: sin nacimiento de una mujer, el Hijo unigénito del Padre; sin el abrazo de un varón, el hijo único de su madre. Éste, "el más bello entre los hombres" (Sal 44,3), es el hijo de santa María, el esposo de la santa Iglesia, que él ha hecho semejante a su engendradora, pues que también nos la ha dado como madre y se la ha reservado para sí (*sibi*) como virgen... (2Cor 11,2; Gál 4,26s).» A la Iglesia, pues, como a María, le corresponde una virginidad perpetua y una fecundidad sin límites. «En efecto, lo que aquélla (María) mereció en su carne, lo ha conservado ésta (la Iglesia) en espíritu. Aquélla dio a luz un hijo único, ésta alumbra a muchos, reducidos a la unidad por el uno» (*Sermo 195,* 2; cf. *Sermo 191* y *194*).

Estas afirmaciones habremos de tratarlas una por una en la mariología. Lo expuesto en § 19 y aquí –como apéndice– sólo pretende mostrar que el carácter básico y personal de María como «madre virginal de Dios» descansa por entero en la cristología y desde ahí ha de entenderse, y que, por lo mismo, también la mariología ha de tratarse, después de la soteriología, dentro del marco de la cristología.

Entramos así en la última reflexión sobre el derecho que tiene Jesús, también como hombre, a nuestra adoración. Aquí encuentra su coronación y remate la cristología católica como tal.

§ 27. *Cristo es merecedor de nuestra adoración, incluso en su naturaleza humana*

LThK I, 1957, 498-501; DThC I, 437-442, 766-844; III, 2404-2427; Tomás de Aquino, *S.Th.* II, q. 84 y 103; III, q. 25; F. Suárez, *De incarnatione disp.* 51-58: XVIII, 540-663; Rengstorf, *Doulos theou (kyriou)*, en ThW II, 1935, 270-272, 276-280; Strathmann, *Latreuein*, en íd., IV, 1942, 58-66; Greeven, *Proskynein*, en íd., VI, 1959, 759-767; J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925.

I. Aclaraciones conceptuales

Antes de discutir la cuestión enunciada se hace necesario explicar algunos conceptos al respecto. Ante todo hay que determinar todo lo que abarcamos con las actitudes fundamentales de venerar, servir, adorar, y segundo, indicar que el marco objetivo, con el que nos encontramos una y otra vez en los últimos parágrafos, se encuentra en el conjunto que forman en Cristo «naturaleza-alma-persona».

A. *Venerar, servir, adorar* (*proskynein, douleuein, latreuein*). Como idea general hay que decir ante todo que las mentadas tres actitudes básicas no se definen por unos campos objetivos que establezcamos en los honores, ni por unos valores que nosotros les demos, sino que se refieren siempre a unas personas y a las

caracterizaciones específicas de su ser y sus valores. En líneas generales hay que decir, sin embargo, que estos conceptos sólo pudieron diferenciarse y esclarecerse poco a poco, a medida que se dilucidaba la realidad de lo personal y sobre todo de lo divino en las religiones y culturas extrabíblicas.

1) El concepto más antiguo es sin duda el de «prosternarse» o «adorar» (*proskynein, adorare*), cuyo contenido y sentido puede describirse en estos términos: el hombre se arroja al suelo (sobre la rodilla) en presencia de aquella persona a la que adora, tocando el suelo repetidas veces con la frente o besándolo (la inclinación comportaba el beso). Esta forma de veneración, preferentemente oriental, se llamó *adoratio* en el mundo romano; esto significa que el hombre se llevaba la mano a la boca extendiendo después la mano del beso hacia la personalidad venerada. Estas formas de «adoración» se empleaban principalmente con las imágenes de los dioses o con los símbolos divinos. En el NT este concepto de adoración divina se encuentra sobre todo en los Evangelios, los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis, pero no en las cartas de Pablo. Como concepto básico de la adoración divina en la versión griega de los Setenta (Salmos) se mantiene también en el NT.

2) De otro tipo es lo que expresa el concepto de *douleuein* = *servire.* En el NT lo introduce sobre todo Pablo, y en concreto referido a aquella forma de adoración que corresponde al Señor Jesucristo, resucitado y exaltado a la diestra de Dios. El sentido del término es que el hombre renuncia a su propia voluntad y se somete a la voluntad de Cristo, como éste se sometió a la voluntad del Padre. El hombre, que sin Cristo había servido al pecado (Rom 6,6), la impureza e inmoralidad (Rom 6,19) y las pasiones (Tit 3,3) o a la Ley judía (Rom 7,1), y estaba sometido a todo ello como un esclavo, recogiendo una cosecha de muerte (Rom 7,4; cf. Jn 8,34: «El que comete pecado, esclavo es del pecado»), ha sido redimido por la cruz de Cristo: «Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más» (Rom 6,6). Cristo, sobre todo según la doctrina paulina ha «rescatado» (*exagorazein:* Gál 3,13; 4,4s: ThW I, 1935, 126ss) a los hombres de su esclavitud, y el

cristiano ha sido trasladado de la esclavitud del pecado a la condición de «hijo de Dios» (*hyiothesia:* cf. Gál 4,5ss; Rom 8,15.23). Pero lo que el cristiano recibe con ello «en Cristo» no es una libertad autónoma (anticristiana), que la criatura no puede tener respecto de su creador, sino más bien la recta «obediencia» (*hypakoē*), que encuentra su expresión en el recto servicio respecto de Dios y de Cristo. Con la redención del pecado los cristianos han pasado a ser «servidores de la justicia», y con ello, «servidores de Cristo» (Rom 14,18: «Quien así sirve a Cristo es reconocido por Dios y respetado de los hombres»; cf. Rom 16,18; Col 3,23s). En Ef 6,6 se exhorta: «Como esclavos de Cristo, haced la voluntad de Dios con toda el alma.»

De ahí que al comienzo de sus cartas Pablo se designe una y otra vez como «siervo de Dios» (al igual que lo hacen Juan, Judas y el autor de la 2Pe), con lo que en cierta manera expresa también su «actitud personal hacia Cristo», al igual que el título de «apóstol de Jesucristo» señala su título ministerial en la Iglesia. Por lo mismo, para nosotros los cristianos «servir» es siempre la forma peculiar de veneración hacia Cristo y, por él, hacia Dios; de ahí que nuestra forma más importante y comprensible de veneración hacia Dios la llamemos «servicio divino». Esa palabra tiene ciertamente todavía en la Escritura un sentido profundo.

3) La versión griega de los Setenta (al menos en Éxodo, Deuteronomio, Josué y Jueces, en que aparece sobre todo la palabra) emplea siempre el verbo *latreuein* (como traducción del verbo hebreo *'abad,* «trabajar, estar al servicio, ser siervo») para indicar el servicio de Dios; literalmente significa el trabajo del jornalero, mas para indicar el servicio a los hombres se emplea en griego el vocablo *douleuein*, que se traduce en latín por *servire.*

El verbo *latreuein* significa ante todo la «adoración cultual a Dios» (Éx 3,12 = liturgia; 1Cró 28,13), sobre todo en el servicio sacrificial (Éx 8,4), que desde luego ha de tener su fundamento en el recto sentimiento de oblación (Dt 10,12ss: «Servirás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma»), que es como decir en el temor (Dt 10,22) y en el amor (Dt 11,1).

En el NT, donde la palabra aparece 28 veces, esa reducción del término al «servicio divino» es algo totalmente general, y ese

servicio divino se entiende como servicio sacrificial, como liturgia de los sacrificios (sobre todo en la carta a los Hebreos), como un servicio de plegaria adoradora (Lc 4,8; Ap 7,15; 22,3) y también como un servicio misionero (Rom 1,9; 2Cor 8,18). Finalmente, Pablo acaba designando toda la vida operativa de los cristianos, con sus oraciones y sacrificios, como un «servicio divino» (Rom 12,1: *latreia;* 5 veces aparece la palabra en el NT) que responde a la razón humana en la que operan la gracia y la verdad divinas (*logike latreia*). En ese servicio divino se manifiestan de manera especial las relaciones de la criatura con el creador: la excelsitud y soberanía absolutas de Dios, con su aseidad, frente a la total dependencia de la criatura respecto de la omnipotencia, la sabiduría y el amor divinos. Pero también se expresa con ella la voluntad de gratitud derivada de todo ello y la respuesta amorosa del ser creado.

La *Vulgata* latina traduce el vocablo *latreia* por *obsequium,* que es tanto como obediencia por amor y deferencia. Cabría pensar aquí en la palabra de Jesús: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; os he llamado amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. No me habéis elegido vosotros, sino que yo os elegí, y os he puesto para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto sea permanente; para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, él os lo dé» (Jn 15,15s). Así, pues, *latreia* es un servicio a Dios que se realiza desde la obediencia, la gratitud y el amor (cf. Heb 12,28). La adoración y el sacrificio corresponden exclusivamente a Dios. Otras formas de veneración pueden también tributarse a los hombres, según las costumbres (como la genuflexión o el beso).

B. A fin de poder dar una respuesta adecuada a la *cuestión del culto divino a Cristo* (cf. lo dicho en § 13/II), *incluso como hombre,* habría que recordar una vez más los supuestos filosóficos y teológicos que hemos desarrollado en § 18,III y muy especialmente en CTD III, § 23 y 31.

1) El hombre es un ser personal, que consta de cuerpo y alma. El cuerpo, sin embargo, no es simplemente el «resto material»

que, ya como cadáver, se entrega a la tierra o al fuego. Ese resto material es a su vez la materia que cambia constantemente en el curso de la vida, que está informada por la corporeidad del hombre, la cual por su parte está condicionada por determinados aspectos del alma (animal y sensitiva).

2) El «alma espiritual encarnada» es el fundamento ontológico de la vida espiritual del hombre con toda su altura y profundidad, con todos sus contenidos y formas, y es por ello también el fundamento ontológico del ser personal del hombre, que como tal se diferencia no obstante formalmente del alma, por cuanto que el alma, al igual que el cuerpo, crece y se desarrolla mediante la asunción de material de fuera y de dentro, mientras que para la persona es determinante el que se desarrolle en su propio ser «otorgándose». Eso puede vivirlo y experimentarlo ya cada hombre en su propia interioridad, y en nuestra fe se convierte en un hecho seguro con la verdad de que el Dios unipersonal subsiste, ek-siste y se comunica como «Dios tripersonal, a la vez trino y uno»: en la generación del Hijo por el Padre, en la espiración del Espíritu por el Padre y el Hijo, se otorga el ser divino en la trinidad de personas y, con esa trinidad de personas, se da a su vez la unidad del ser en su determinación esencial como amor.

3) De acuerdo con esto, en Cristo la naturaleza humana, como la naturaleza de cualquier otro hombre, se define por la corporeidad, el alma espiritual y corpórea y la personalidad. Si la corporeidad y el alma espiritual y encarnada son realidades creadas, la personalidad en Cristo ha de definirse de modo tan singular, que en él el «otorgarse» de la personalidad se fundamente (subsista) en el *Logos* divino, el Hijo de Dios, en el cual Dios mismo (como naturaleza mediante la segunda persona del *Logos*) se ha otorgado a la naturaleza humana, y en el cual la naturaleza humana en Cristo se otorga de un modo total y sin reservas con cuanto posee de personalidad como naturaleza humana a Dios, que sin embargo no es sólo el receptor sino también el donante, y en su don divino se «ha fundamentado y se fundamenta siempre» (DS 253-255: *secundum subsistentiam – secundum adunitionem naturalem;* Dz 114-116: «según hipóstasis» – «por la conjunción que resulta de la unión natural») la persona humana como reali-

dad creada, de manera que hemos de decir: en Cristo el ser personal humano subsiste de modo real y necesario en el *Logos* de Dios, y ek-siste y se comunica como realidad creada del hombre creado Jesús sobre el fundamento de su subsistencia divina.

En el hombre a secas entra el «transcender criatural» en lugar de esa subsistencia divina de la persona de Jesús, en el sentido de un elevarse espiritual-personal del alma creada hacia Dios, a cuya imagen fue creada y que lo tiene como destino y meta; este «transcender criatural», sin embargo, nunca puede llegar por sí a una subsistencia que se fundamente en sí misma, sino que siempre y en su calidad de criatura tiene que recibir su ser de Dios como un don.

II. Formas específicas de veneración

1. En virtud de la subsistencia de la persona humana de Cristo en el *Logos* divino hay que decir que al Cristo completo, incluida su naturaleza humana, le corresponde la adoración y culto de la Iglesia. Explícitamente subraya san Agustín que sólo la Iglesia que tiene la verdadera fe de Cristo «puede también tributar de modo adecuado esa adoración a Cristo» (*In Io. sermo 100,* 3). Ya san Atanasio (*Ep. ad Adelph.*, 3) enseñaba: «En modo alguno adoramos esa carne, porque la separemos del *Logos.*» San Agustín trata la adoración de Cristo, incluso en razón de su naturaleza humana, en la *Enarratio in Ps* 98(99),5: *Exaltate...* «Exaltad al Señor, nuestro Dios, postraos ante el escabel de sus pies, porque es santo.» Y comenta el santo que, según Is 66,1, «la tierra» es el escabel de sus pies, pero no hay que adorar a la tierra sino únicamente a Dios (Dt 6,5.13), aunque el versículo del salmo mentado (98,5) reclama nuestra *adoratio* al escabel de sus pies. «Vacilando (*fluctuans*) en ese dilema yo me vuelvo a Cristo y lo entiendo en ese versículo y veo claro cómo la tierra en tanto que escabel de sus pies es adorada sin sacrilegio de ningún tipo. En efecto, él (Jesús) toma tierra de la tierra, toda vez que la carne es de la tierra, y él tomó carne de María. En esa carne ha caminado aquí sobre la tierra, y esa carne nos la ha dado a comer para

nuestra salvación (Mt 26,26; Jn 6,51): nadie puede comer de esa carne sin haberla antes adorado. Así hemos descubierto en qué manera hay que adorar el "escabel de los pies del Señor" sin que con tal adoración no sólo no pequemos, sino que, por el contrario, pecaríamos si no la adorásemos... Cualquiera sea, pues, la tierra a la que te inclinas y sobre la que te postras, no has de mirar esa tierra sino al Santo, cuyo escabel es, y al que adoras en razón precisamente de a quien pertenece. Por ello agrega aquí el salmo: Adorad el escabel de sus pies, porque es santo» (cf., además, el comentario a los Salmos de Belarmino, en Cornelius a Lapide, *Op. omn.* VII, 2, Lyón-París 1875, 598s).

Cirilo de Alejandría (y con él la Iglesia entera) rebatió y condenó la doctrina nestoriana de una *coadoratio* y *conglorificatio* del hombre en Cristo, exigiendo una «única adoración al Cristo completo con su divinidad y humanidad» (DS 259s, Dz 120s). Más tarde la Iglesia rechazó asimismo la adoración del Cristo completo que se apoyaba en el error monofisita mezclando la divinidad y la humanidad en una única naturaleza (DS 431, Dz 221: Constantinopolitano II, 553; cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 25, a. 1 y 2).

Frente a las recriminaciones de los jansenistas y del sínodo de Pistoya el papa Pío VI declaraba: «La humanidad y la carne vivificante de Cristo es adorada (recibe culto; en la sagrada eucaristía) no por sí misma y como mera carne, sino como unida hipostáticamente (*personaliter*) a la divinidad» (Dz 1561; DS 2661: *Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur*).

2. A propósito de las pruebas escriturísticas en apoyo de esta doctrina hemos de decir lo siguiente: en los Sinópticos quizá haya que remitirse a Mt 28,17, donde los apóstoles se postran en tierra con gesto de adoración al Señor resucitado antes de su ascensión al cielo (el término empleado es *prosekynesan*), y a Lc 23,42, donde el buen ladrón en su agonía invoca al Señor moribundo: «Jesús, acuérdate de mí, cuando llegues a tu reino.» Más claramente se expresa la adoración divina a Cristo (resucitado) en el Evangelio de Juan cuando Tomás confiesa «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28), y cuando el propio Cristo histórico exige que

«todos honren (*timosin, honorificent*) al Hijo, como honran al Padre; quien no honra al Hijo tampoco honra al Padre que lo ha enviado» (Jn 5,23). Cristo justifica personalmente esa exigencia a recibir el mismo honor que su Padre con estas palabras: «Y lo que pidáis en mi nombre eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré» (Jn 14,13s). De algún modo pone aquí Cristo en el mismo nivel la oración al Padre en su nombre (como oración de petición) y la oración dirigida a él mismo y también en su nombre: a ambas formas de petición se les asegura que serán escuchadas. Lo decisivo es que tal plegaria se haga «en mi nombre», es decir, «en Cristo y con su Espíritu».

Más clara aparece aún la adoración efectiva de Jesús ya en la comunidad judeocristiana de Palestina, cuando Esteban moribundo ora: «Señor Jesús, acoge mi espíritu... No les tomes en cuenta este pecado» (Act 7,59s), o cuando las gentes de Damasco decían de Pablo que en Jerusalén maltrataba a los que «invocaban este nombre (de Jesús)» (Act 9,21). Más numerosos y tajantes son los testimonios de la adoración divina de Jesús en las comunidades cristianas de la gentilidad, tal como lo manifiestan las cartas de san Pablo. En Rom 9,5 el Apóstol llama a Cristo «Dios bendito (*eulogetos, benedictus*) para siempre, que está por encima de todo, amén». En 2Cor 12,8 refiere Pablo que se le dio un «enviado de Satanás» para que lo abofetease y «pedí (*parekalesa, rogavi*) al Señor tres veces que apartara de mí este aguijón» (tal petición, la dirige al «Señor», que es Cristo, cuya fuerza o espíritu se deja sentir en Pablo sirviéndole de ayuda y consuelo). El gran himno cristológico de Flp 2,10 exige explícitamente «para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre». Heb 1,6 aplica la invitación a adorar a Dios de Dt 32,43 (LXX) a la persona de Cristo y escribe: «Adórenlo todos los ángeles de Dios.»

Todos los pasajes que hablan de Cristo como «mediador» en la alabanza o en la impetración al Padre, sólo pueden entenderse rectamente, cuando a Cristo no sólo se le ve como un mero hombre sino más bien como «Hijo del Padre»; a él, junto con el

Padre, le competen la adoración, la alabanza y el honor, como se ve sobre todo en el himno cristológico del Apocalipsis (5,12-14), en que la gran multitud de ángeles (Dan 7,10) aclaman a Cristo como el cordero inmolado por nosotros (Is 53,7): «Digno es el cordero que fue degollado de recibir el poder y la riqueza y la sabiduría y la fortaleza y el honor y la gloria y la bendición. Y todos los seres creados que están en el cielo y sobre la tierra y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto en estos hay, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al cordero, la bendición y el honor y la gloria y la fortaleza por los siglos de los siglos. Y los cuatro seres vivientes decían: Amén; y los ancianos se postraron y adoraron» (cf. asimismo Ap 7,10; 11,15; 12,10). La nueva Jerusalén no tiene más iluminación que «la gloria de Dios y su lámpara es el cordero» (Ap 21,23). Igualmente Col 3,17 = Ef 5,20 destacan: «Y todo lo que hagáis de palabra o de obra, hacedlo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él.» A «Cristo Señor», el redentor, le corresponde el mismo honor que al Padre, como subrayan 2Tim 4,18 y 1Tim 1,12-17. Y al igual que en el himno del Apocalipsis, también en las cartas aflora una y otra vez la idea de que a Cristo Señor le competen el honor y la acción de gracias (Rom 9,5; Heb 13,21; 1Pe 4,11; 2Pe 3,18). Por ello también a los cristianos se les llama hombres «que invocan el nombre del Señor» (cf. Jl 3,5; Act 9,14.21; 1Cor 1,2; Rom 10,12; 2Tim 2,22). Más aún, esa «oración a Jesús» debe considerarse en los primeros tiempos del cristianismo como una marca especial de los cristianos frente a los judíos.

Singular importancia tiene desde el comienzo en la plegaria de los cristianos la fórmula «por Jesucristo, nuestro Señor», que sin duda representa el desarrollo de la exigencia de Jesús de orar al Padre «en su nombre». Así Pablo da gracias (Rom 1,8; 7,25) a Dios «por Jesucristo» y concluye la carta a los Romanos con esta oración: «A Dios, que es el único sabio, a él sea la gloria eternamente, por medio de Jesucristo. Amén» (Rom 16,27; cf. Ef 3,21). El texto de Heb 13,10-15 sugiere ya que esa fórmula era importante sobre todo para la plegaria litúrgica, que aquí se denomina «sacrificio de alabanza» (*thysia aineseos*), es decir, «el fruto de unos labios que celebran su nombre» (y que han participado del

banquete sacrificial). Cristo es precisamente «el mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5), y ese ministerio de mediación se manifiesta especialmente en su «intercesión por nosotros ante el Padre» (Heb 7,25), y ciertamente que no sólo una vez con su sacrificio histórico de la cruz, sino de continuo y de manera particular como «gran sacerdote que permanece» con su sacrificio sacramental que nos ha dejado (Heb 10,19-25; cf. Jn 14,16), con el que no sólo ora como simple hombre, sino que como mediador divinohumano recuerda al Padre su sacrificio consumado por nosotros.

Cristo no sólo media en nuestra oración, como hacen por ejemplo los ángeles, que presentan nuestras oraciones ante el trono de Dios (Tob 12,12; Act 10,4; Ap 8,3s), sino que su «mediación intercesora» suscita más bien el amor mismo del Padre que se apiada de nosotros (Jn 16,26s). Cristo no es precisamente un «intercesor humano», sino que como Dios-hombre interviene de un modo divino junto al Padre, cuando oramos como hombres «en el nombre de Jesús» (es decir, en virtud y con la fuerza del Espíritu de Cristo). Por ello puede también Cristo asegurar que nuestra oración «en su nombre» será escuchada (Mc 11,24), porque nuestra fe en Dios ya no es «en Cristo» una fe meramente humana ni un mero esfuerzo humano, puesto que la fe cristiana se realiza con el Espíritu y la gracia de Cristo. Es con el Espíritu de Cristo como podemos llamar de un modo legítimo «Padre» nuestro a Dios (Rom 8,15; Gál 4,6). Cristo está siempre «en el seno del Padre» (Jn 1,18), y cuando nosotros le llamamos e invocamos, de alguna manera ya somos acogidos «en Dios».

3. *Algunos datos históricos.* En su estudio sobre la posición de Cristo en la oración litúrgica (Münster 1925) J.A. Jungmann expone ampliamente cómo esa concepción bíblica de la «oración a Cristo, por Cristo y en Cristo (y su Espíritu) al Padre» ha variado en la Iglesia por el cambio de las concepciones dogmáticas acerca de ese mismo Cristo, aunque en el fondo siempre se ha mantenido, y cómo se afianzó el culto católico a Cristo sobre todo frente al arrianismo. La historia de la liturgia desarrollará esas cuestiones. Aquí sólo vamos a trazar algunas de sus líneas maestras.

Si en el siglo III se contraponen sobre todo las dos corrientes que, o bien se dirigen primordialmente al Padre, siguiendo a Orígenes (por su subordinacionismo cristológico), o bien, siguiendo las huellas de la Iglesia primitiva, se dirigen también «a Jesucristo» e «invocan el nombre de Jesús», ya en el siglo IV se crean distintas fórmulas de oración cristológica, en que la fórmula sintética de Hipólito «Te glorificamos, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por Cristo, nuestro Señor, unidos en su santa comunión (la Iglesia)» se matiza en la plegaria «al Padre por el Hijo» (liturgia jacobita) o «al Padre por el Hijo y con el Hijo» (liturgia alejandrina de Marcos) o «al Padre con el Hijo» (liturgia de Crisóstomo y de la Iglesia antioquena). A su lado se forman, a partir del siglo V otras fórmulas monofisitas (anáfora de Gregorio). No obstante, es sobre todo en conexión con la liturgia eucarística que Cristo aparece como el «mediador sumosacerdotal», y en la controversia sobre el Espíritu Santo se añade a la fórmula «por Jesucristo» el «en el Espíritu Santo» con varias modalidades (en el canon romano: *per dominum nostrum Iesum Christum... in unitate Spiritus Sancti*).

Asimismo en los siglos IV y V la peculiar forma de la adoración de Cristo, y con ella la misma concepción de Cristo, se hace patente en los cambios de la *doxología trinitaria,* que ya se encuentra en el *Martyrium Polycarpi* del siglo II: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», o «...con el Hijo y con el Espíritu Santo», o –sobre todo a partir de Basilio– «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», para, mediante esta última fórmula, poner claramente de relieve la fe en las tres personas de la misma y única divinidad.

Lo decisivo en todas esas tentativas es que, con respecto a Cristo, unas veces se destaca el lado divino y otras se hace hincapié en el lado humano; pero la realidad divina en Cristo sigue siendo el elemento sustentante, siempre que se le invoca como pontífice e intercesor. Asimismo, desde el comienzo hasta nuestros días, en la oración cristiana continúa siendo determinante el *ductus* trinitario: oramos al Padre por Jesucristo y en Jesucristo y en el Espíritu Santo. Sólo en la edad media se le dirige la oración de la Misa directamente a Jesucristo (por ej., la oración

del *Corpus Christi* debida a santo Tomás de Aquino) y asimismo en época reciente, como en la oración de la Misa para la fiesta de san Paulino, del año 1909. La tensión entre la imagen de Cristo como destinatario de nuestra oración y como mediador de nuestra plegaria se hace patente en nuestra concepción occidental sobre todo porque en nuestra plegaria el Espíritu Santo ya no juega el papel importantísimo que desempeña en la oración de la Iglesia oriental.

4. *El culto de Cristo en el canto de la Iglesia.* Singular importancia revisten para la inteligencia del culto de Cristo en la Iglesia los himnos eclesiásticos, tal como se han desarrollado principalmente desde el siglo IV. Así como en Oriente compuso ya Efrén el Sirio sus grandes himnos contra el gnosticismo, así también los compusieron en Occidente a comienzos del siglo V principalmente Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán. En el siglo V destacan como compositores de himnos Agustín, Paulino de Nola y sobre todo Prudencio y Sedulio, sobresaliendo en la época carolingia Ennodio, Venancio y Gregorio Magno. Desde el siglo VII surgen los himnos artísticos para las horas del Breviario, el antiguo grupo benedictino de los himnos feriales y el grupo irlandés-celta de los himnos dominicales. Muy pronto surgieron también los grandes himnos sobre las celebraciones de la muerte (Venancio Fortunato) y resurrección (Ambrosio) de Cristo, así como para las festividades de la Madre de Dios, especialmente en el himno de Navidad (Prudencio, Sedulio, Juan Damasceno). De conformidad con el espíritu de la liturgia, son sobre todo himnos historicosalvíficos, en los que desde luego sigue siendo determinante el misterio profundo de la cristología (cf. Cl. Blume, *Unsere liturgischen Lieder, das Hymnar der altchristlichen Kirche,* Ratisbona 1932).

Finalmente, habría que recordar aquí los cantos de la Iglesia católica en lengua vernácula que, sobre todo a partir de la reforma, tuvieron gran importancia (cf. Philipp Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts,* 5 vols., Leipzig 1864-1877; W. Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen,* 4 vols., Hildesheim 1962; J.F. Schlosser, *Die Kirche in ihren Liedern durch*

alle Jahrhunderte, 5 vols., Friburgo 1863; Ph. Wackernagel, *Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert,* 1855, reimpr. en Hildesheim 1961).

5. Sobre todo desde la edad media se han desarrollado *formas especiales de adoración cristológica,* a las que habremos de referirnos con más detalle en el marco de la doctrina de la redención. Mencionemos aquí, a modo de simple recordatorio, la devoción a las cinco llagas de Cristo (Buenaventura), a la preciosa sangre de Cristo (cf. la carta apostólica del papa Juan XXIII, del 30 de junio de 1960), y sobre todo al Sagrado Corazón de Jesús. Esta última devoción tiene una historia singularmente grandiosa: inaugurada ya por Orígenes, se desarrolló sobre todo en la edad media gracias a la teología franciscana (Buenaventura) y a la teología de las benedictinas (Matilde y Gertrudis) como adoración al corazón de Jesús en cuanto símbolo de su amor redentor. En el siglo XVII (Juan Eudes) se ve más bien en el corazón de Jesús el compendio de las virtudes de Cristo (Tit 2,11-14; Mt 11,29). Margarita María Alacoque vincula a la devoción del divino corazón la idea de expiación (Mt 16,24s; Gál 5,24; 6,14). En 1886 el papa León XIII aprueba la letanía del Nombre de Jesús y en 1899 la del Corazón de Jesús. La encíclica del papa Pío XII, del 31 de mayo de 1956, *Haurietis aquas,* sobre el Corazón de Jesús aporta una cierta trabazón dogmática a toda esta devoción (cf. J. Stierli, *Cor Salvatoris,* Friburgo 1954; A. Bea, H. Rahner, H. Rodin, *Cor Jesu,* 2 vols. [*Handbuch des Herz-Jesu-Kultes*], Roma 1959; L. Scheffczyk [dir.], *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz,* Aschaffenburg 1984).

Con motivo de la celebración del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia el papa Pío XII publicó, el 8 de septiembre de 1951, la encíclica *Sempiternus Rex Christus,* en la que destaca sobre todo la importancia del dogma cristológico para nuestro tiempo, y el papa Juan Pablo II en su primera encíclica, del año 1979, *Redemptor hominis,* presenta de un modo nuevo la transcendencia de la fe en Cristo frente a las tribulaciones, problemas y esperanzas de nuestro tiempo (cf. L. Scheffczyk y otros autores, *Christusglaube und Christusverehrung, Neue Zugänge zur Chri-*

stusfrömmigkeit, Aschaffenburg 1982). Todo el año litúrgico eclesiástico persigue una orientación constantemente renovada de nuestra vida cotidiana por la palabra, obra y realidad de Jesucristo (cf. H.B. Meyer [dir.], *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft,* parte V, cuad. *Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit,* 1: *Herrenfeste in Woche und Jahr,* Ratisbona 1983).

6. Una forma especial de veneración a Cristo es la que ha adquirido para el católico la «piedad eucarística», con la adoración del santísimo (*sanctissimi adoratio*) y la participación activa (*actuosa participatio*) en el santo sacrificio de la Misa como el culto más importante y central de la Iglesia, porque precisamente en ese culto se apoyan y fundamentan la formación y el desarrollo de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y como sacramento universal de salvación (cf. CTD VI, § 13; CTD VIII).

7. Peculiar veneración merecen todas aquellas realidades que están unidas con Cristo de una manera especial. Y aquí hay que mencionar ante todo a María, la madre de Jesús, que dio a Cristo todo lo que él fue como hombre. Por eso merece una particular veneración humana y religiosa, que Tomás de Aquino siguiendo a Pedro Lombardo llama *hyperdoulia* (*S.Th.* III, q. 25, a. 5). Pero ésta, como cualquier forma de *doulia* es una veneración que se distingue esencialmente de toda especie de *latreia* o adoración. La corporeidad, que Cristo recibió de María, no es obra de ésta, sino creación del Dios trino; y el ser personal, que constituye el verdadero fundamento de la adoración divina del Dios-hombre, Cristo, no lo recibió Jesús de María, y «como el alma de Cristo está unida a una persona superior (la del *Logos,* es la que se apoya y subsiste), la adoración le corresponde primordialmente a la persona (divina) a la que está unida el alma de Cristo» (Tomás, *S.Th.* III, q. 25, a. 1, ad 3). La mariología tendrá que decir algo más al respecto.

Otras realidades no personales, pero que estuvieron relacionadas con Cristo de una manera especial, no pueden recibir «adoración» precisamente por no ser realidades personales, pero mere-

cen una veneración altísima por cuanto que son realidades históricas. Esto se aplica a la realidad de la *cruz de Cristo,* cuyo culto se practicó en la Iglesia desde Cirilo de Jerusalén y Ambrosio, siendo este el primero que relata la leyenda de la invención de la cruz por obra de Helena, la esposa del emperador Constantino (cf. LThK 6, 1961, 614s; Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 25, a. 4).

8. En la piedad cristiana han tenido un papel especial las *imágenes de Cristo* (y de los santos). Si el AT prohíbe hacerse imágenes de Dios (Éx 20,4s), ello tenía su razón de ser en las representaciones humanas de las divinidades que los paganos se hacían y frente a las cuales había que destacar la singularidad de Yahveh, el Dios invisible de Israel, siendo eso lo que perseguía la prohibición de las imágenes. En el NT, con la encarnación de Dios, desaparece el fundamento de la prohibición veterotestamentaria. Más aún, al propio Cristo se le llama «imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación» (Col 1,15), y Pablo dice de ese histórico Jesús de Nazaret: «En él reside toda la plenitud de la deidad corporalmente (*somatikōs*)» (ibíd., 2,9). Personalmente, Jesús dice en cierta ocasión (Jn 14,9s): «Felipe, el que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?»

Para la Iglesia anterior a Constantino ciertamente que las imágenes religiosas no eran más que «símbolos». Pero con el florecimiento del arte cristiano en la Iglesia imperial de Constantino se agudizó el problema de la veneración de las imágenes y desde el siglo V hay numerosos ejemplos de dicho culto. Cuando en el siglo VI se vio en las primeras «representaciones de Cristo» una pendiente hacia el nestorianismo, surgió la «disputa de las imágenes» (iconoclasmo) y el emperador León III prohibió en el 730 la veneración de las mismas.

Contra la misma se alzaron Juan Damasceno (PG 94,1168-1176; 1231-1420) y Teodoro, abad del monasterio de Studion (PG 99,327-506), así como Nicóforo (PG 100,205-850), distinguiendo entre «verdadera adoración» (*alethinē latreia*), que sólo corresponde a Dios y «veneración honrosa» (*timetikē proskyne-*

sis), que conviene también a las imágenes en razón de lo representado. El concilio II de Nicea (año 787) justificó esta teología del culto de las imágenes enseñando que «quien venera una imagen, venera en ella la realidad de lo representado». Esa misma veneración se atribuye también a las reliquias de los santos (DS 601-603, Dz 302-304).

Tomás de Aquino (*S.Th.* III, q. 25, a. 3), siguiendo el pensamiento de Aristóteles (*De memoria,* c. 1, 450*b*, 27), distinguía entre un movimiento de veneración a la imagen en sí y a la imagen como tal imagen o símbolo, reclamando para esta última una «adoración relativa», incluso tratándose de la imagen de Cristo, mientras que Belarmino (*De reliquiis,* c. 5-25, *Controv.* IV, 2) distinguía perfectamente entre el acto de la veneración de las imágenes y el acto de veneración de la persona representada. El concilio de Trento volvió a tomar posiciones frente al furor iconoclasta surgido sobre todo con la reforma de Zuinglio (aunque tampoco los otros reformadores fueron muy amigos de las imágenes), defendiendo la doctrina católica del sentido y justificación del culto a las imágenes (DS 1823-1825, Dz 986-988; cf. LThK 2, 1958, 401-464: controversia de las imágenes; íd., 464-467: veneración de las mismas).

La última palabra en el tema de la adoración de Cristo, incluso como hombre, no la tiene ciertamente el tema de la veneración. La recta y plena adoración de Cristo, incluso como hombre, tiene más bien sus raíces en la «vida desde, por, con y en Cristo», tal como se da en la vida del cristiano con su Iglesia, en el culto y con los sacramentos de la Iglesia y en una imitación de Cristo que brota de una genuina (y paulina) mística cristológica. Dios se hizo hombre en Cristo, para que el hombre, con esa vida cristiana así entendida, llegase a ser realmente hijo de Dios: «¡Ved qué gran amor nos ha dado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios! ¡Y lo somos! Por esto el mundo no nos conoce, porque no lo conoció a él. Queridos míos, ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado qué seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es. Quien tiene esta esperanza en él se vuelve puro, como puro es él» (1Jn 3,1-3).

9. Y como conclusión vamos a referirnos a esa forma de veneración a Cristo que se encuentra al comienzo del testimonio bíblico: a la veneración (adoración) del niño Jesús en el pesebre de Belén.

De los Magos de Oriente se dice: «Y entrando en la casa vieron al niño con María, su madre, y postrados en tierra, lo adoraron...» (Mt 2,11). También el comportamiento de los pastores (Lc 2,20), al igual que el de Simeón y Ana (Lc 2,25-38), ha de entenderse como un gesto de adoración, de modo que ya Orígenes († 258) puede escribir: «Adoremos al niño Jesús, nuestro deseo es hablar con él y tomarlo en los brazos» (*Hom. 15 in Lc:* PG 13,1839C). Gregorio de Nacianzo († 390) resume perfectamente la práctica de la Iglesia de su tiempo, cuando escribe: «Celebra el nacimiento de Cristo, si quieres ser liberado de las ataduras de tu nacimiento (en pecados) y honra a la pequeña Belén (Mt 2,6 = Miq 5,1), que te ha devuelto al paraíso, y venera el pesebre (de Belén), pues que tú, necesitando de la razón, has sido instruido por la palabra (de Dios). Reconoce como el buey a tu dueño y, como el asno, el pesebre del Señor (Is 1,3): apresúrate con la estrella, presenta con los sabios tus dones, oro, incienso y mirra, al rey, al Dios que ha muerto por ti. Con los pastores honra a Dios mediante cánticos de alabanza, con los ángeles (sobre los campos de Belén) entona himnos, únete al coro de los arcángeles (Is 6,2s)... ¡Odia, aborrece lo que ocurrió con motivo del nacimiento de Cristo, sobre todo la matanza de los niños por obra de Herodes!» (*Or. 38 in Theophan.*, PG 36,329-332; 349C).

Los himnos eclesiásticos para la Navidad, escritos en el período siguiente (cf. Prudencio, Juan Damasceno) reclaman asimismo la adoración del Niño (cf. J. Auer, *Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt* [*Jes 9,5*], en «Der Bayerische Krippenfreund» 250 [dic. 1984] 5-11).

Conclusión. Jesucristo, Dios desde toda la eternidad, hecho hombre en el tiempo en las entrañas de María Virgen, verdadero Dios como el Padre y el Espíritu, que existe en el Dios uno y trino, «el Hijo único, Dios, que está en el seno del Padre» (Jn 1,18), y verdadero hombre, con cuerpo y alma espiritual, y como

hombre criatura, al igual que cualquiera de nosotros, pero que en su ser personal más íntimo, incluso como hombre, no sólo está abierto en la cuestión y anhelo últimos que se orientan al Dios creador, sino que subsiste en sí mismo como Dios creador, como palabra creadora en el Dios trino, y que por lo mismo también como hombre «está sentado a la diestra del Padre y vendrá como juez del mundo», y es por tanto digno de adoración como sólo lo es el Dios personal: este Jesucristo es el sujeto de la gran doctrina de la redención, que será objeto de estudio en la parte siguiente de la cristología, es decir, en la soteriología.

Quien únicamente ve al hombre Jesús en la cruz y sólo quiere contemplarlo (¿como al Cristo del Evangelio de Marcos?) a la luz del versículo del Salmo «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», quien sólo quiere verlo –aunque sea con el más profundo estremecimiento, gratitud y entrega– como el «crucificado» (que sin embargo es también «fuerza de Dios y sabiduría de Dios», 1Cor 1,23s), no reconocería al único y auténtico sujeto de la doctrina soteriológica, aunque Dios, en su omnipotencia, sabiduría y amor, pueda también otorgar la salvación eterna a esa plegaria estremecida que se dirige al crucificado.

EPÍLOGO

Un epílogo a lo expuesto en este volumen tiene hoy que señalar sin duda dos cosas:

I. La seriedad de la fe, que es imprescindible, si se quiere hablar del misterio historicosalvífico e intramundano de Cristo.

En la carta de presentación de su Evangelio –cuyo prólogo desarrolla de manera singular este misterio de Cristo– escribe el evangelista Juan, el discípulo amado del Señor, acerca de la fe cristológica de la Iglesia de su tiempo, aquellas famosas palabras que hoy todavía merecen nuestra atención. «Hijitos, es la hora última. Y así como habéis oído que viene el anticristo, ya ahora han llegado muchos anticristos; de aquí conocemos que es la hora última. De nosotros salieron, pero no eran de nosotros. Si de nosotros fueran, se habrían quedado con nosotros... ¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ése es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo. Quien niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. Quien confiesa al Hijo, tiene también al Padre... Y ésta es la promesa que él nos prometió: la vida eterna... En cuanto a vosotros, la unción (el Espíritu) que recibisteis de él permanece en vosotros (recibida del Ungido, de Cristo), y no necesitáis que nadie os enseñe, sino que tal como su unción os enseña todas las cosas... Ved qué gran amor nos ha dado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios. ¡Y lo somos!» (1Jn 2,18-3,1).

En tales palabras no sólo se hace patente la fe necesaria para creer en Jesús como el Cristo, el Ungido, el Mesías; esa fe intro-

duce más bien en la fe en el Dios trino, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ningún teólogo que luche por la verdad querría trazar hoy una línea divisoria tan clara entre el creyente ortodoxo y el anticristo, con la facilidad con que la traza el discípulo amado. Y sin embargo, frente a esas palabras de la revelación, la cuestión de la cristología desde arriba o desde abajo aparece como un auténtico problema para la conciencia creyente, a la vez que científica, de un teólogo actual.

El juicio sobre la validez del pronunciamiento teológico en estas cuestiones tendrá que formularse teniendo al menos en cuenta cuatro elementos: 1) El de que nuestra inteligencia de Cristo ha de tener su punto de partida y fundamento en el misterio del Dios trino. 2) Que la realidad de Cristo continúa siendo, incluso para nosotros, un misterio absoluto, que sólo nos lo esclarece el Espíritu de Cristo, que primero se les concedió a los apóstoles y con ellos a la Iglesia. Esa Iglesia, por su parte se levanta desde el comienzo sobre tres fundamentos: *a*) el ministerio de los apóstoles, que recibieron de Cristo la misión de establecer su reino sobre la tierra (cf. Mt 28,19s); *b*) los sacramentos –sobre todo el bautismo, la confirmación, la eucaristía y la penitencia–, tal como aparecen en los Hechos de los apóstoles; *c*) y, finalmente, la palabra de la predicación, que procede del ministerio de los apóstoles y que tiene su meta en la vida sacramental de la Iglesia; esa palabra de la predicación muy pronto se trocó en palabra escrita. Para quien vive de estas realidades de la Iglesia, es decir, para quien vive «en Cristo», tiene plena vigencia la palabra: «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16). 3) El Espíritu, con el que únicamente podemos decir «Jesús es *Kyrios* (Dios)» (1Cor 12,3), es aquel Espíritu que a través de toda la búsqueda de los hombres se demuestra en la identidad de la tradición de esos tres elementos de la Iglesia como la realidad divina, en la que se contiene la verdad del misterio eterno de Cristo. 4) Finalmente, esa fe en Cristo tiene que acreditarse por el hecho de que el creyente en Cristo se entienda a sí mismo en realidad de verdad como una «nueva criatura» (2Cor 5,17) en Jesucristo, como hermano y hermana de Cristo, y por ello como «hijo de Dios» (1Jn 3,1) y que

desde esa autocomprensión intenta de continuo vivir su vida cristiana en fe, esperanza y amor (cf. Rom 5,1-5), en paciencia (Lc 21,19; 2Cor 6,4) y fidelidad (Lc 16,10; 1Cor 7,25).

II. Pero, frente a esa seriedad de la fe en el misterio de Cristo, hay que considerar también las dificultades humanas que tal misterio presenta a una teología científica, que quiere y debe salvaguardar junto con la seriedad de la fe también la seriedad del conocimiento científico. Esto explica ciertamente el que ya el concilio Vaticano II (cf. decreto sobre ecumenismo, n.º 15) no sólo considerase posible sino conveniente la comunión litúrgica con las antiguas Iglesias orientales, que sobre todo desde el concilio de Calcedonia se habían separado precisamente a causa de la lucha y controversia por el misterio de Cristo. Y es que justamente esas Iglesias, «aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, y sobre todo, por su sucesión apostólica, el sacerdocio y la eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos».

Estas palabras del concilio encuentran una nueva y profunda explicación en la declaración conjunta del papa Juan Pablo II y del patriarca sirio ortodoxo de Antioquía, Moran Mar Ignacio Zakka I Iwas, del 23 de junio de 1984, en la que entre otras cosas se dice: «(los firmantes del documento) comprenden hoy que las confusiones y los cismas acaecidos entre sus Iglesias en los siglos sucesivos, de ningún modo afectan o tocan la sustancia de su fe, ya que tales confusiones y cismas tuvieron lugar sólo a causa de diferencias en la terminología y en la cultura y a causa de las diversas fórmulas adoptadas por diferentes escuelas teológicas para expresar el mismo argumento. Consiguientemente, no encontramos hoy ninguna base real para las tristes divisiones y para los cismas que acaecieron después entre nosotros acerca de la doctrina de la encarnación. Con las palabras y en la vida, confesamos la verdadera doctrina sobre Cristo Nuestro Señor, a pesar de las diferencias en la interpretación de esta doctrina que surgieron en la época del concilio de Calcedonia» («Ecclesia» 2182 [1984] 13 [861]; texto original italiano en «L'Osservatore Romano», del 25 de junio de 1984). Aunque desde sus comienzos la Iglesia siro-

ortodoxa pertenece a la denominada corriente monofisita, esta declaración común confiesa su fe cristológica con las palabras siguientes: «Por nuestra parte, confesamos que él se encarnó por nosotros, asumiendo un verdadero cuerpo y un alma racional. Compartió del todo nuestra humanidad excepto el pecado. Confesamos que Nuestro Señor y nuestro Dios, nuestro salvador y rey de todas las cosas, Jesucristo, es perfecto Dios en cuanto a su divinidad, y perfecto hombre en cuanto a su humanidad. En él su divinidad está unida a su humanidad. Esta unión es real, perfecta, sin mezcla o conmixtión, sin confusión, sin alteración, sin la mínima separación. Él, Dios eterno e indivisible, se hizo visible en la carne y tomó la forma de un siervo. En él, humanidad y divinidad están unidas de un modo real, perfecto, indivisible e inseparable, y en él todas sus propiedades están presentes y son activas» (ibídem).

Después de tales declaraciones puede decirse en general que es posible y deseable la comunión litúrgica con las Iglesias orientales, las cuales se desarrollaron a partir del concilio de Calcedonia, y ello en razón de la comunión vivida en el ministerio y sacramentos de la Iglesia, aunque haya que seguir discutiendo y luchando por la unidad en la interpretación del nunca eliminable misterio de Cristo.

Ojalá que las explicaciones históricas y las nuevas tentativas, expuestas en el presente volumen, favorezcan tales esfuerzos.

Traducciones castellanas de obras citadas en este libro

Balthasar, H.U. von, *Sponsa Verbi*, Cristiandad, Madrid 1964.
Bloch, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983.
–, *El principio esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid 1977-1980.
Bonsirven, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968.
Braun, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1973.
Bultmann, R., *Jesucristo y la mitología*, Ariel, Barcelona 1970.
–, *Jesús*, en: – y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, Sur, Buenos Aires 1968.
–, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca [2]1987.

Camus, A., *La caída*, Alianza, Madrid ^{2}1986.
Casel, O., *El misterio de la cruz*, Guadarrama, Madrid 1961.
–, *Misterio de la Ekklesia*, Cristiandad, Madrid 1964.
–, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.
Cerfaux, L., *Jesucristo en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao ^{4}1967.
Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1970-1979*, CETE, Toledo 1983.
Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.
Flusser, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975.
Fromm, E., *El dogma de Cristo*, Paidós Ibérica, Barcelona ^{3}1987.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca ^{2}1984.
Geiselmann, J.R., *Jesús, el Cristo. La cuestión del Jesús histórico*, Marfil, Alcoi 1971.
Guardini, R., *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid ^{3}1969.
–, *La realidad humana del Señor*, Cristiandad, Madrid 1966.
–, *El Señor*, 2 vols., Rialp, Madrid ^{6}1965.
Gutwenger, E., *La ciencia de Cristo:* Conc 11 (1966) 95-107.
Jaspers, K., *Los grandes filósofos*, vol. 1: *Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Sudamericana, Buenos Aires 1966.
Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca ^{5}1986.
Kasper, W., *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974.
–, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ^{5}1984.
Küng, H., *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974.
–, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid ^{4}1978.
Le Fort, G. von, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid ^{3}1965.
Lorenz, K., *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid ^{5}1982.
Marlé, R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.
–, *El problema teológico de la hermenéutica*, Razón y fe, Madrid 1965.
Meinertz, M., *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid ^{2}1966.
Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca ^{2}1977.
Mussner, F., *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983.
Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid ^{10}1981.
Obermeier, S., *¿Murió Jesús en Cachemira?*, Martínez Roca, Barcelona 1984.
Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
Rad, G. von, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985.
–, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca ^{4}1980.
Sabourin, L., *Los nombres y los títulos de Cristo*, San Esteban, Salamanca 1965.
Schillebeeckx, E., *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ^{2}1983.
–, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 1968.
Schmaus, M., *Teología dogmática*, 8 vols., Rialp, Madrid 1962.
Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972.
Szczesny, G., *Futuro de la incredulidad*, Fabril, Buenos Aires, s.a.
Truhlar, K.V., *Nuestra experiencia personal de Cristo*, Razón y fe, Madrid 1966.
Vorgrimler, H. y Gucht, R. van der (dirs.), *La teología en el siglo XX*, 3 vols., Católica, Madrid 1973-1974.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE MATERIAS